



الحمد لله

المبحث الاول في حدود
العالم وقدمه
المبحث الثاني في ابدية
العالم
المبحث الثالث في ابدية الله فاعل
العالم وصانعه
المبحث الرابع في انشاء
الصانع للعالم

المبحث الخامس في انشاء
الله بالصفات
المبحث السادس في انشاء
ان يكون تركب في العقل
المبحث السابع في انشاء
غير الوجود ام لا
المبحث الثامن في انشاء
الله

المبحث التاسع في انشاء
لحم
المبحث العاشر في
حسد العلم
المبحث الحادي عشر في انشاء
عالم بغيره
المبحث الثاني عشر في انشاء
بعدم ذاته

المبحث الثالث عشر في انشاء
لحم
المبحث الرابع عشر في انشاء
نفس ناطقة
المبحث الخامس عشر في انشاء
الاحصاء من حركة الفلك
المبحث السادس عشر في انشاء
علم نفوس السموات والارض
المبحث السابع عشر في انشاء
الكائنات

المبحث الثامن عشر في انشاء
الوحدة
المبحث التاسع عشر في انشاء
الانسان
المبحث العشرون في انشاء
الارواح
المبحث الحادي والعشرون في انشاء
الانسان بدمه او حادثة
المبحث الثاني والعشرون في انشاء
الانسان بدمه او حادثة



٤٠٧

توفي الميرزا الطوسي في شهر ربيع الثاني سنة ١٠٠٠ هـ في مدينة نيسابور في إيران. هذا الكتاب من مخطوطات مكتبة جامعة طهران.

Sileymaniye U. Kütüphanesi	
Kisim	2444 ZADE
Yeni	1059111
Eski	307

اما اهل المنطق في الفلسفة فانهم استعملوا في كتبهم المنطقية في رسوم جدولهم قوانين لهم كالقائم اهل التوحيد في تفصيلها
وان وافقهم في بعض جهلها والمستور من كتبهم في هذا الباب منسوب الى ارسطاطليس ومن كتب المستور كتاب المقولات
وكتاب طبويقا وكتاب العيس وكتاب البرهان وكتاب سمع الكيان وكتاب من هذه الكتب عندهم اسم اهل
يقصر معناه عن فوائده ولا يأتونهم المتأخرين كتب في المنطق سموا المداخل ومنها ما سموه بشرط التفاعل وبشرط العكس
وبشرط النتائج والمقدّمات وكذا هذه كلها اسماء مخفية ومعانيها مترجمة لما ترجمه تروق بلا معنى واسم يقول بلانجم
وقد صنف المعروف منهم بفرغوريوس الحاسب مدخلا الى كتب ارسطاطليس سماه ايب غوي ومعناه في لغتهم
المدخل وذكره تقي الدين الجيبي والنوع والفصل والخاصية والعرض والحد بعبارات لا يصح منها شيء على قوانين
اهل التحقيق وقد ترجم الكتب المنطقية لارسطاطليس في دولة الاسلام جماعة منهم خالد بن يزيد بن معاوية
في ايام عبد الملك بن مروان وبعده عبد الله بن المقفع وكان في دينه ميل الى اسلافه من الجوس ثم
فسر ثابث بن قرة الحراني والمجاويج بن يوسف المهندس وبعدهما حنين بن اسحاق المنسوب الى الطب
ويعقوب بن اسحاق الكندي المنسوب الى علم النجوم ثم فسرها بعدهما احمد بن الطيب الرضسي وبعده ابو نصر
الفارابي وابو زيد البلخي وفي سنة ١٠٠٠ هـ يحيى بن عبد الله الذي خلط بين المضاري بآراء الفلاسفة فصار مذنبيا
بين الفريقين على اختلاف الطريقين وابو الحسن النخشي المعروف بالعامري وقد ناظرناه في البواب من هيئة
العالم وفضل من قوانين الجدل فسرنا ما معناه قاصرة عن دعاويه ولم نجد تحفته هو لا من ترجمته
المنطقية لارسطاطليس ترجمة اوضح من ابن المقفع مع دعوى اكثرهم عليه الغلط في مواضع منها و
لم يقصر احد منهم الكتاب المعروف بسمع الكيان بما يفهم عن لغته فضلا عن ان يفهم منه غيره

كذا في معيار الجدل لا ينصو عليه القاهر البغدادي
صاحب المعينة وغيره رحمه الله تعالى
وقد كتبت في هذا الباب
في سنة ١٠٠٠ هـ
واقتضا لا يشكر الله الملك

منها الصمد على يد
الشيخ

محمد بن علي

المنصوب اليه

شعر الفلاسفة يعني كرامهم
على ما في البرهان

١٠٠٠



سبحانك اللهم يا متفردا بالازلية والقدم ويا مفيض الكون الى العالم من بعد
اتسمه بسمه العدم يا من النوال والجود شانه ووجود الحوادث تحته وبرها
وافاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه وتصريفها في الاحوال والاطوار
قدرته وسلطانه تحمداك تحميدا كثيرا ونحمدك تحميدا كبيرا على ما كرمتنا
باجز لا آلتك وخصصتنا بافضل نعمائك وخلصتنا من مهاوي الجهالة والظلمة
بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك حيث لخصت لنا طريق معرفتك على لسان
انبيائك وبصرتنا بان المبتدى هو المقدي بهديا واكتك بعد ان جعلتنا
على فطرة نهدي بها الى سواء الطريق وجعلتنا على خلقه تقضي بنا الى سلوك
مناجى التحقيق وذلك بان منعت علينا بنور انوار قدسك نتوسل به في التفكر
في اسرار ملك وملكوتك وتوصل به الى الامام على اثار عزك وحسبك
فسبحانك ما ارفع سلطانك وما ارفع مقامك وما ارفع شأنك لا تحصى
ثناء عليك ولا نهدي الا الاعتراف بالجز اليك ثم تحف صلوات صلواتنا
في ملواتنا وخلواتنا الى جيبك ونجيبك وصفك ونجيبك لفضل الرسل
وموضع السبل منقذ من ساعد الله تعالى من الهالك ومنقذ من واهل
التوفيق الى اقصد المسالك الذي كرمه الله الى ان اقدمه افضل المالك واصله
عليه صلوة متوافقة متواترة لانتهاء لاعدادها ولا انتقل لاعدادها وعلى
جميع اخوانه من النبيين وعلى آله طيبين واعوانه واتباعه من الصديقين

والشهداء وصالح المؤمنين الى يوم الدين **اما بعد** فان جملة الرأى تطابقت وجملة
العقلاء توافقت على ان لاسعادة للانسان ولا معرفة مولاه قدر مقدورة
وحب ميسورة بما عليه من نفوت كماله وصفات جلاله وجماله ولا يبيل
اليها الا بالتأمل في مخلوقاته والتفكر في مصنوعاته ثم هو يتحقق بعبد الملام
قد هلك فيه لمن سلك اقوامه وبحر عميق موج فاض ممن خاض فيه افواج
فلا يرجى لكل سباح فيه الوصول الى المأمون والمناص ولا ينظر بكل سباح فيه الله
والمخلص اذا الامور الالهية عويصات تنافي ان يستقل بادراكها عقول
البشر ومعضلات لا ياتي ان يتوصل اليها بحجة الفكر والنظر ولهذا
تخرب الناس فيها حزبا وصارا والاراء المتخالفة اصحابا فمن ارج فابر
بمبتغاه وسالك حائر بقصة هوالة فمنهم من لا يؤيد بحالهم ولا يقنع بهم
لسخاف ومغالهم لكن معظمهم ومن المستهين بالفلاسفة قد تعقوا في النظر
والاستدلال وجعلوا العقل في حقايق الامور وان كانت من الآلهات
حاكما على الاطلاق مدركا بآياتهم متقلان ولم يلتفتوا الى ما نطق به الوحي
الصريح مع ان ما يخالفه ليس بمقتضى النظر الصحيح فلهذا زلوا في بعض
المواضع عن الطرق المستقيمة وضلوا عن الطريق القويم فاستسوا بما في
واصولا ووضعوا ابوابا وفصولا مخالفة لما تطابقت عليه انظار النبيين
وتوافقت عليه اقوال النبيين وقد يقع لبعض طلاب العلم الناظرين
في الامور في بادئ النظر مبادئ الفكر تدل على ميلان الى صحة ما رتبوه و
قطعية وصدق افترعوا عليه وحقيقته فلهذا اهتم الله الدين الذابون
عن عقايد المؤمنين بنقل مذاهبهم والنبية على مواقع الخطا في دلائلهم
ومطالبهم ولما شرف الله تعالى بحجة العلماء وبسر الى الاطماع على تعقل

ولكنه

حقايق كلام الانبياء. واقفني بعنايته على ان كلام ابي الخزيين الحق والقبول
 والاتباع اولى واخلاق كان مبرهنة من الزمان يتلخج في صدري ويتجالح في قلبي ان اكتب
 في المسائل الالهية وما يتعلق بها بعض ما تقر لي وتحقق عندي لعله يكون
 وسيلة الى رضى مولاي وذركي في اخر كما اذ اجرى وذبحني وهكذا كان ينبغي
 الالبام. وكنت افيح وماعن هذا المرام الى ان اشار الي مولاي ومولى الثقلين
 مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين العالم المعبد برقبته رقبته رقبته
 ولادة الامم قمع سنخ الكفار بالهبة المبين والراي الرزين قاع عرفا الخبر
 بالشركة المكين والفكر الرزين عنه الولاية لاخر افهم عن سميت طاعته عناية
 اذلاء وعراة الرعاة لاخر اطهم في سمط عبور ربه سراة اجلاء ملاء الله العالم
 علما وايماناً بيا منه وبركاته واسع فيه امنا وامانا بسكناته وحركاته لطف
 الله المحض لاهل التوحيد والايمان قهر الله البحر على ارباب الشرك والظلم
 المحق لا سرار نص ان الله بامر بالعدل والاحسان خليفة الرحمان صاحب
 الزمان السلطان بن السلطان والمخافان بن المخافان ابو الفتح محمد بن مراد خا
 لاهلنا لاقدار كما هي الآن على طبق ما هو به ووافي ما يرضاه الى اخر الدوران
 وابده الله تعالى لواء خلافة مفعودا بالسفود وربط المطالب خيام سلطنته
 باوتاد الخلود وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في الصيام والنعوذ والركوع
 والسجود ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود. واسأله العالية
 نافذة في مشارق الارض ومغاربها بما ضيق اقصى الاقطار واقاربها الى
 في الرسالة المستمارة بها فت الفلاسفة في الفها الامام الهادي قدس الله
 عظام مرشد طوايف الامم بحجة الاسلام العالم الرباني شيخنا الصمداني
 ابو حامد محمد بن محمد الغفاري رحمه الله عليه واكتب على اسلوبه ما ينبغي لي ويظهر

في هذا الكتاب من كلام
 الامام محمد بن محمد الغفاري
 رحمه الله عليه

عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من جهات التقيف والدرجج و
 الابطال والتصحيح واتى لمثلي ان اتحكم بين هؤلاء المراجع ولكن لما كان
 الامر واجب الاتباع ومما لا مرخصه شرعا وعقلا ان لا يطاع تجازي بالام
 والاجسام وتجاوب عزما التسوية والائتمام فرايتني قديرا جلا واوخر اخيرا
 اتردد بين الامر بينهما اخرى حتى امرت بلسان الالهام لاكرتم من الاوام
 وان اتبع النص القاطع الناطق بان امثال حكم اولى الامر طاعته الله
 ورسوله وتابع فلا تخ لي ان لا فلاح الا بالائتمام للامر الاعلى وانه الواجب
 الاقدم واللائم الاولي فاستخرت الله وشرعت فيه مع وهن اليه وضعف
 القوى وتوزع البال ونشئت الحال لاسباب لا ابوح الربواحد منها هو اني
 كنت في ذلك متجاونا من منتصف العشر التي في معترك المنايا وقد قاة
 رقاب البرايا متربعا وقتا فوقتا وصول رسول الربا ما بشيرا واما نذيرا
 واتى خطبا هون من هذا المن كان يخطر العاقبة خيرا فاعجلني الوقت
 عن الاسفصاء في الكلام وياد كل ما يتعلق بما ارضعه من المباحث على التما
 من النقص والابرار والهدم والاحكام فوافقت طريقة الامام المرشد
 في الحصول لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث وبما هو شريطة
 المناظرة والبحث فان التقليد في امثال هذا من نزلة الجدد وسفالة البحث
 فاقصرت على ايراد ما تحقق عندي وتقر لدي واتضح لي ونزل خفا في علي
 تمام كلام الفلاسفة من الضعف والخلل او ما هو مظنة الاشتباه
 والاشكال فاق المناظرة معهم مفيدة والمباحثة معهم غير بعيدة اذ ليس
 لهم تقبول الا على المقدمات العقلية ونبرج الاعلى الانظار الفكرية فاذا
 انقطعوا عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما ارادوا بالكلية واما

رديف

الملة فلهي في اكثر الالهيات دلائل نقلية قطعية لا مجال للفتح فيها ان هي
وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل حيث لا يمكن ثبوت صدق المنقول عنه
بالنقل ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح بحيث لم يبق
الاقتدار الى الحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان بل بالمقابلة معه المقابلة
بالتيقن والتسليم فعلى تقدير الزعم في انظارهم وانحاسهم في افكارهم لا يتطرق
خلل الى مطالبهم التي شددوا ركانها وشيد بنينا بها بقواطع المعجزات وسواها
البيّنات وشطط على نفسه عند ما شرعت في هذا الخطب الخطير والامر الكبير
ان لا اثبت في هذا الكتاب بالامانة عندي بالقطع انه الحق والصواب
وان لا اورد في معرض الاعتراض الاما كان في الواقع موقعا للاشكال والاذ
وان لا اجيب داعي التعصب ان دعاني الى الجور والاعتساف وان لا اميل
لشي من المقتضيات عن حمادة الانصاف وسالت الله منصرفا مبتهلا متحفظا
متذلا العون بالتوفيق على الاتمام والصون عن الخطأ والخلل في الفهم
والكلام ولما تم بعناية الله تعالى منطوقا في النكت السرية ومختوبا على
الباحث السنية صدق رجاء ان يكون نافعا في الاولى والاخرى فموت
فخرًا وسميت زخرا وترتبت مقصودا كالاصل على عشرين مجتزا موزعا
فيه المسائل الموردة ثم من غير تغيير في اصولها الا بسيرا ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمره بونا بعيدا وفرقا كبيرا
والله المستعان على كل مأمول وهو حسي ونعم المسؤل ولله الحمد والفضل
في مقصود الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المأمول دافعة بكثير من
تشاويش الاوهام ومما ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عاينه
قوى ظاهرة وباطنة جسمانية ونفسانية ترتب على كل حال منها نوع من الا

مقدمة

ونتم بها ما لا بد منه وبهمه او يفيد في حصول اغراضه وما ينبغي له في نشأة الاولى
والاخرى ولكنه جلت قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا
ترتب عليها جميع مراتب تلك الآثار بل يقصر عن رهاياها فلا قوة البصيرة في
ابصار كل ما يمكن ان تبصر ولا قوة السامعة في سماع كل ما يمكن ان يسمع ولا
قوة الحفزية يمكن بجذب كل ما هو ولا قوة الدفعية بدفع كل ما لا يرضاه
الغير ذلك من قواه فقوته الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت تتم قواه و
اقواها ليس من شأنها ان تدرك حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى العو
الالهية اذ ركا قطعيا لا يبقى معه ارتياجا صلا كيف والفلاسفة الذين
يدعون انهم علموا غوامض الالهيات باستقلال العقل ويزعمون ان معتقداتهم
تلك يقينية وان كانوا ان كبراء اجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما يبرهنهم و
مشاهد ابعارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته فذهب
جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة وذهب عظيمهم الذي
هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هي في صورته بل الاجسام التي ليست
مركبة من اجسام مختلفة الطبايع ومما ركان العالم كالماء والنار مثلا
اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحسوس ساير الاجسام الغلية
مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب يفرطيس الى ان الاركان
مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صفار صلبة غير قابلة للانقسام بل هم
في حقيقة النفس اختلاف كثير جدا لا يبع تفصيله الا بمجلد كبير واستدل
كل واحد على مذهبه بما هو ليس يقيني وبطل دليل خبر فعلم انهم ما قدروا
على معرفة شيء من الاجسام معرفة يامة من بله للاشياء ولا على معرفة نفسهم
التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته

واحققته **ثبت** ياخذ ما يريد وينظر اليها **بهمته** ويبذل غاية جهده في
 التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف نظن هو بنفسه او غيره به انه
 قد وقت باستقلال عقله واستبداد فكره وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع
 ذي العزة والجبروت واحاط احاطة تامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا
 ما يظن شخص نازل المرتبة في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن
 يلعبون باللعب غراب صوري يقضي منها العجب ويخبر في كيفية حالها العقول
 ولا يتيسر لاحد بمجر الفكر الى حقيقتها الوصول فاجاب شان الله وصفاته
 وغراب مصنوعة صارت هون وايقن من تمويه هذا العاجز الدليل كلاته
 فان بعضا منها وان كان مما يستغل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا
 يمتد في سواه السبيل لا يتسلم من المؤيد من الملك الجليل بالآيات
 الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة على صدقه في قوله ورشده في فعله
 فان هذا هو المتمسك الوثيق وبان يؤثر العاقل للاعتصام به حقيق والمكر
 لظهور ما عن الانبياء اولدلائها على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب
 معه خلق واما ما يورده المستبدون بالعقل فيما يخالف قطعيات
 الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان الوهم في الالهيات
 مزاحم قوي للعقل بحيث يشبه كثيرا اسكامة باحكامه ويتعسر جدا التميز
 بينهما ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك الوثيق وليس له
 سوى ذلك طريق ومن اقبح الخلق دون السفينة فهو لا بد غرق وقتله
 انصف من الفلاسفة وقال لا سبيل في الالهيات الى اليقين وانما الغاية
 القصوى فيها الاخذ بالايقن والاولى بفعل هذا عن فاضلهم ارسلوا
 فان الدلائل التي اوردوها على اصول معتقداتهم المخالفة لليقينات الدينية

الاسرار والاثبات

وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة كما ستقف عليه بعون الله تعالى
 وانما وقعوا فيما وقعوا لانهم من عند الله العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى
 يتسلطوا استنباط علوم يقينية لا تشبهة فيها بمجر افكارهم وانظار عقولهم
 مثل الهندسات والحسابات وما ينتمى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا
 في ذلك واجملوا وفاقوا ولا قوا بان نفساوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه
 النعمة الجزيلة وجعلوها وبالاعلى انفسهم فاعجبوا بان انفسهم وعقولهم
 فحداهم ذلك الى ان يتعدوا واحد وما يجب للعاقل ان لا يتعداه ويتصدوا
 لما لا ينبغي للبشر ان يتصداه كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان
 رآه استغنى والزكاه وان كاشى لاشي لا بد للانسان في الوصول الى سعادته
 منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به كثير وجن جنات اقوامهم بسبب
 اقتدارهم على استنباط تلك العلوم وجودة انظارهم وافكارهم فيها
 اعتقدوا وحققت كل ما يقولون وان كان من قبيل ساء ما يحكون واذا اؤ
 عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم وموانع الخلل في دلائلهم تشبهوا في اليقينية
 عنهم باخبار الجدل والعتاد وان عجزوا عن هذا ايضا حركهم حسن الاعتقاد
 بهم على ان يقولوا هم يترؤن عن الزلل وكلامهم عن الخلل غاية الامران الفصل
 الى كنه ما قصدوا وحققة ما ارادوا وهذا افراط في الاعتقاد بهم لا
 يليق بشانهم بل شان الانبياء الثابت صدقهم بقطع الدليل كيف وهم
 وكانوا اذكى اجلاء فمن غير ما يضار جال وكثيرا ما نجد في كلامهم
 ما يحكم للعقل يبين انه ان ليس لصحته مجال مخلاف ما يقتضيه العقل
 بل اخلاف محال وفيض الفياض لا ينقطع في كل حال ونحن نحمد الله على ان
 هذا نال سواه السبيل ونسلك عليه وهو نعم الوكيل ثم ان ما خالفوا فيه

على الشرع

ارباب الشرائع اقسام فمنها ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح والسمية
 كاطلاق بعضهم اسم الجوهر بآباء القاييم بنفسه وهو عز شأنه منزه عن التحيز
 والامكان واكثرهم يوافقونا في عدم اطلاق الجوهر عليه وسنسمع الكلام
 في هذا ان شاء الله تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفته في المعنى
 غير ان يقال هل يجوز شرعاً اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باقى معنى كان ام لا
 فان اسماء الله تعالى توقيفية على ما هو المختار لكننا الان لسنا بصدد بيان
 مثل هذه الاحكام وليس له مناسبة بفرضنا هنا فانه من الفقهاء فلا
 تنازعهم فيه ومنها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرائع لكن
 لهم عليه ادلة قطعية ونصوص الشرائع في خلافه غير قطعية اما متناً
 او سنداً فكثير من احكام علم الهيئة مثل كرية السموات والارض وكيفيته
 نضدها وترتيبها وحركاتها وكيفيته للحسوف والكسوف وسببها وغير ذلك
 فانها امور ثبتت عندهم ما بآدلة قطعية هندسية او بارصاد تجري مجرى الحقيقة
 وليس في الشرائع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتأويل على خلاف ما حكموا
 وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نفي ظواهر النصوص يدل على
 خلاف بعض احكامهم لكن باب تأويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا تستقل
 في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا ومنها ما خالف حكمهم فيه
 الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصل من وضع هذا الكتاب
 الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين الاول ان يؤدي حكمهم الى
 لمصادمته ما ثبت من القطع عن الشارع كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد
 الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلبين وامثالهما كما اعتقده عليه ضيق
 وحجج الشرع فيها قطعية والثاني ان لا يؤدي حكمهم الى كفرهم بعون قطعية

وحي لا يظلم احد على الناس ولا يظلم احد
 المستحقين بالذات والكمالات

ادلة الشرع على خلافه كقبحهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى من ان ثبوتها
 يناقض التوحيد فان نصوص الشرع وان دلت دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة
 للتأويل كما نول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرهما له تعالى ولهذا
 وافقهم بعض الملتين على هذا ثم لما كان المقصود من وضع الكتاب اطلاق
 المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتبينهم على انهم ليسوا بالمثابرة اليه
 توهموها والمثابرة التي زعموها من تبرئهم عن الخطأ والزلال لم تقصر على بيان خطأ
 في المطالب بل نورد بعضها مما اخطأوا في الدلائل وان كانت لدعوى حقه لينبت
 لهؤلاء من عتق وجوان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا تحقيق
 وتسد يد وان كثيرا من اراهم عن ظن وتخمين لا عن علم ويقين **البحث الاول**
 حدوث العالم وقدمه فانه اصل كثير يبنى عليه من مهمات المعتقدات شتى كثير
 وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزوا حزبا بالواشتغلنا بتفصيل هذا ههنا
 وما قيل فيها مما لها وعليها الطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر
 ما هو الاقوى والوثق والاصح والافق فنقول ذهب جمهور الملبين الى ان
 العالم محله وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية
 كانت وسفلية حادثاى كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى
 ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها
 كلها قديمة الالمركات انجزئية الاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك
 للمركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قديما لان الافلاك لم تخل قط
 عن الحركة ولم ينقل الوضع عن الحركة والعنصرات اجسامها بموادها ومطلق
 صورها الجسمانية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة الوجود والمادة عندهم
 ممنوع كما سنكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا خلق المادة عن نوع الصور الجسمانية

وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصورتين والصفة حادثة
وأما أنواع الصورة فلا امتناع عندهم في حدوثها ولا قدمها فيجوز أن تكون
الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون والفساد بان يفسد واحد من العناصر
الثلاثة الأخرى وتكون منها النار بعد أن لم تكن موجودة أصلاً ويجوز أن يكون
مستمراً إذ لا يتعاقب أفرادها وأما النفوس الناطقة للانسان فليس في حدوثها
وقدمها خلاف فذهب متقدمهم ثمها قديمة واستقر رأي متأخريهم على أنها
حادثة ونقل فلاطون أنه قال بحدوث العالم لكن أول بعضهم كلامه بأنه أراد
بالحدوث الحدوث الذاتي لا الزماني إذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين أحدهما
المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني والثاني المسبوقية بالغير وهو الحدوث
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق وتوقف جالينوس في آخره في حدوثه
وقد نقل عنه بعض الأفاضل أنه قال في معرض موته لبعض تلاميذه كتب
عناتي ما علمت أن العالم قديم أو حادث فالذي ثبت عنهم وقرره حكيمهم قدم
العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب بإثبات جذاهب الملبين لغنا عنه بما نقله
الابن في كتبهم إنما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب إليه مخالفوهم وفي الحق
عن الباطل في ذلك فنقول قد استدلوا على قدم العالم بأربع أقوال وهي
أقربها أن العالم ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة
فمؤثر العالم لا يخفى إما أن يكون قديماً أو حادثاً والثاني بطل ولا احتياج إلى
مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل فيجب أن يكون مؤثر قديم فاذن لا يخفى أن
أن يستجمع في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه أولاً في الأزل يلزم تأثيره
فيه في الأزل والآن لم نختلف المعلوم عن علمنا التامة وهو موجود فيكون العالم
قديماً والآن لم لا يجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد أن يتوقف

تأثيره على شرط حادث محتاج إلى مؤثر قديم لما ذكرناه مما يستجمع مؤثر في الأزل
جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه أولاً والثاني يستلزم التسلسل في الحال والأول
يستلزم قدم الحادث وهو محال وإن يكون مؤثر العالم مستجمعاً في الأزل جميع
شرائط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع أنه يستلزم المطابقة قدم العالم
وحاصل الكلام أن القديم يلزمه أحد الأمرين أن لا يكون له أثر أو أن يكون
أثره قديماً وحين كان العالم اثر القديم لزماً أن يكون قديماً والأمران على
من وجهين الأول النقص بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وإن قالوا بقدم
العالم فقد سلموا أن فيه حوادث كما علم مما ذكرنا من تفصيل مذهبهم كيف
والحوادث البونية مما لا يتصور أنكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة
فمؤثرها إما أن يكون قديماً أو حادثاً إلى آخر ما ذكرتم من المقدمات
فيلزم أن يكون الحوادث قديمة ولا نقول به عاقل فإن قيل لمقدمات
الدليل إنما تجري في الحادث الذي لا يكون له شروط مترتبة إلى غير المتناهية
غير مجمعة في الوجود بان لا يكون له شرط أصلاً فيلزم من حدوثه أنه مختلف
المعلول عن علته التامة أو يكون له شروط مترتبة غير متناهية مجمعة
في الوجود فإن المحال هو هذا التسلسل عندنا وأما على ما ذهبنا إليه من جواز
صدور الحوادث من القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بأخر إلى غير المتناهية
مستندة سلسلتها إلى حركة سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة متناهية
له كما في الأجسام الحادثة أو محل له كسوييات تلك الأجسام لصورها واستعدادها
المتعاقبة وكأجرام الأفلاك طرقاتها وأوضاعها الخيرية وكالحركات
لصانها أن قلنا بجواز حدوث صفة لها أو هيولى متعلقة كسوييات
أبداننا بنفوسنا الناطقة إذا قلنا بحدوثها فإنه يتوارد على تلك المادة بواسطة

الحركة الفلكية السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب المبدأ متفاوتة في القرب والبعد والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من مؤثره القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التوالف لكون الحركة التي جعلتها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورهما من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتهما من القديم لا نأقول حركات الافلاك ذات جهتين لا استمرار والتجدد فباعبار الجهتين صارت سالحة لتوسطهما بين جانبي القديم والحدث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة الحدث صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم قلنا ما ذهبتم اليه بط من وجوه اما الاول فهو ان القول بتوارد استعدادات غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ لا بد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحادث غير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المناقاة بين المقارنته مع بعض الافراد والسبق على كل افراد بديمية ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنامي حركات الافلاك وادخالها بل بطلان عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ

في هذا الموضع من الكتاب قد مر ان الحوادث لا يكون لها وجود قديم مطلقا بل وجودها مرتبط بوجود القديم الذي هو سببها فيكون وجودها متوقفا على وجوده فيكون وجودها متناهيا في الزمان لا دائما بل في كل وقت يكون فيه وجوده

في هذا الموضع من الكتاب قد مر ان الحوادث لا يكون لها وجود قديم مطلقا بل وجودها مرتبط بوجود القديم الذي هو سببها فيكون وجودها متوقفا على وجوده فيكون وجودها متناهيا في الزمان لا دائما بل في كل وقت يكون فيه وجوده

شبههم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الخيالات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق باخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصور ما مفضلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم لا مجال للفتح فيه الا على طريق المكابرة والعناد **بما هاتوا من الاول** لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تنامي موربينها ترتيبا يقال لو ترتبت امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضايقين بدون الآخر وبطلان ضروري بيان اللزوم ان الترتيب بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقة والمسبوبة متضايفتان فلو ترتبت الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا اعتبر سلسلة من مسبوق ليس سابقا على شيء كالمعلول الاخير ففيه المسبوبة دون السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوبة ولا ينتمى الى شيء له سابقة دون مسبوبة فبقية مسبوبة المعلول الاخير بدون مضايقتها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضاف الحقيقي ان يكون له مضافان وان جاز ذلك في المشهور كاي واحد له ابنا بل قد يجب ذلك كالمتوسط فانه يجب له طرفان فان قيل هذا انما اذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى حتى يوجد مسبوق ليس سابقا على شيء في منشأها مسبوبة بدون سابقة واما اذا كانت غير منقطعة

تم

من الطرفين ولا يوجد شيء من اجزائها فيه مسبوقية دون سابقة او با
 لعكس قلنا يتم فيه ايضا اذاى جزء فرض من اجزائها فالسابقة والسبوقية
 فيه ليستا متضابقتين فالسبوقية في بعضها مضافة الى السابقة الى
 فيما قبله والسابقة فيه مضافة الى المسبوقية الى فيما بعد فأي جزء
 تأخذ من اجزاء التسلسل يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد
 بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضابفاً للسبوقية الى
 فيه وذلك انما يكون بانتهاء التسلسل في الجانبين ليكون في مبدئها سابقة
 بدون مسبوقية يكون تلك السابقة مضابفة للسبوقية التي في الجزء الثالث
 مضابفة للسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان يكون السابقة
 التي فيما قبل الجزء المأخوذ مضابفة للسبوقية التي في ذلك الجزء والسبوقية
 الى فيه مضابفة للسابقة الى فيه مضابفة للسابقة الى فيما قبله
 وهكذا من جانب المنتهى فتدبر فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير
 عدم انتهاء التسلسل لا يتحقق في جزء من اجزائها مسبوقية الا ويتحقق
 فيما قبله سابقة صالحة لان يكون مضابفة للسبوقية التي فيه ولا
 توجد فيه سابقة الا ويتحقق فيما بعد مسبوقية صالحة لان يكون مضابفة
 للسابقة الى فيه فبما ذكرتم مخالف للضرورة فلا يلتفت اليه قلنا
 نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء اذا كان وحده مساويا للشيء لا يمكن ان
 يكون مع شيء آخر مساويا له واذا كانت التسلسل غير متناهية ففي كل جزء
 منها سابقة ومسبوقية فتدبر ما فيما قبل الجزء المأخوذ متساويا وان
 بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات مع المسبوقية التي في الجزء المأخوذ
 ايضا مساوية لتلك السابقات وكذا في السابقات والمسبوقيات في الجزء

وكذا يجب ان يكون فيما بعد عدد
 المسبوقيات ازيد من الواحد من عدد
 السابقات ليكون مضابفاً
 للسابقة التي فيه

وكفى بطلان مدعاكم استلزامه لضرورة متنافيين **برهان آخر اعم**
تما قبله دلالة على بطلان وجود امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت
 مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة
 مجتمعة في الوجود كالعدل والمعلولات وكالابعاد والالحركة وهو برهان
 التطبيق ونعبر به انه لو تحققت امور غير متناهية نفرض من واحد منها الى غير
 النهاية جملة وتما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي
 في جانب المبدأ وتما بعد بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي
 في جانب المنتهى ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نحصل مبدئهما المفروضين
 في كل واحد من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء من الزاوية جزء
 من الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزاوية فيما بل كان للجزء متساوية
 لكل في الاجزاء واستناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزاوية جزء
 ليس في الناقصة فينقطع الناقصة ح في الجانب الذي فرضت غير متناهية
 فيه والزاوية لا تزيد عليها الا بمتناه وهو مقدار ما بين مبدئهما المفروضين
 ولا شبهة في ان الزاوية على المتناهي بقدر متناه متساوية لقطع الزاوية
 ايضا وتساويها في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه هذا حاصل ما ذكر
 المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار في الامور الغير
 المترتبة ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الاجزاء
 الآتية في هذا المقام ونقض هذا البرهان اما اجمالا فبما لا اعداد
 فانها غير متناهية مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول
 نفرض جملة من اثنين الى ما لا يتناهي واخرى من اثنين الى ما لا يتناهي ثم نطبق
 للجملتين ونشر المقدمات الى آخرها واما تفصيلا فبان التطبيق ان سلم

ثانيه في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير
المجتمعة في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة اما الاول فلان تحقق النطاق
بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معا في الخارج ليلزم من انطباق المبدأ
على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيتحقق
التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان لا يلاحظ اجزاؤها مفصلة
ويعتبر موازاة كل جزء من اجزائها مع جزء من الاخرى فيتحقق التطابق في
الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معا
في الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق اما الثاني
فلانه لا يلزم من وقوع جزء من هذه بازاء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء
الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدهما
بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار
التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر الجليلين المتقدمين في جهة واحدة ويحتمل
من الرمل في الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني
لا يحصل الا باللاحظة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق وهذا خصص
الحكمة استحالة التمس بالامور المترتبة اما طبعا او وضعيا المجتمعة في
الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد والجواب عن الاول انه لا يرد النقص
بما نسبنا لاعداد على زيارتنا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود
امور غير متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن
وجودها عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا
وفي ذهن غير متناهية مفصلة ولا تسلسل في وجوده في ذهن كذلك
بجملته وكذا لا يرد النقص على محقق الحكمة لان العدد وان كان موجودا

هذا هو الوجه في كون الاعداد غير متناهية
لان الاعداد لا تتناهى في الوجود بل تتناهى في الاعتبار
فلا يمكن وجودها عندنا من الامور الاعتبارية
ولا يمكن وجودها في الخارج اصلا

في الامور الاعتبارية

المترتبة

عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد الغير المتناهية اما في غير الامور المجتمعة ... في الوجود
فظ واما فيهما فائهم وان قالوا بوجود تلك الامور فلينزه وجود مراتبها
اعداد الغير المتناهية لكن لا تستحب فيها لان الاعداد عند محقق ليس بعضها
جزء والبعض بل هي انواع متباينة فان العشرة مثلا ليست مركبة من واحد
وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة وخمسة وغير ذلك بل كل منها
مركب من الاتحاد ومن صورة نوعية مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية
في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم ايضا لعدم تخلف الحكم على استحالته
ترتيب الامور المجتمعة في الوجود نعم يرد النقص على من قال منهم بتركيب الاعداد
من الاعداد ان قال بعدم تنافي النفوس الناطقة الموجودة ايضا واسلم
ان معنى النقص جريان الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه
اما يمنع جريان الدليل في صورة النقص لعدم صدق بعض مقدماته فيها
واما يمنع تخلف الحكم عنه فيها ونحن اجتناب عنه منع تخلف الحكم في صورة
النقص اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب
الاعداد كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة
النقص بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها جملة في نفس الامر
تطبقان لكون الاعداد وهيات محضة هذا ان اريد من التطبيق في الدليل
التطبيق في نفس الامر وان كفي بالتطبيق الوهمي فاما ان تختار انه ينقطع
الجملتان ولا يلزم من ذلك تنافيها في نفس الامر بل في الوهم يعجز عن تمام التطبيق
او تختار انها لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تنافيها في نفس الامر لانه فرع
وجودها في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لم كونهما متحققين في
نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل اذ لا يلزم

استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان
متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس
كذلك وحديث الجبلين والرمل على ما اوردوه للتوضيح ضارب اذ لا مناسبة
له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما وهيات فالدليل
جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقص على ان ما ذكره في ثانی شقي التردد
من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم بط لان ملاحظة الوهم الامور
الغير المتناهية بالتفصيل مع قطعاً فنبقطع للجملتان فيه قطعاً والجواب
عن الثاني اي النقص التفصيلي ان مرادنا ما ذكرنا في الدليل من تطبيق الجملتين
وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حدانفسهما اما ان تكونا بحيث
لو طبقتهما مطبق لا تطبقنا تمامها او لا وعلى الاول يلزم مساواة الجزء مع
الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعاً اذ لا يتصور
عدم الانقطاع بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزيادة شيء لو اريد بانزائه شيء من الناقصة شيء لم يوجد والملازمين
قطعتان ومستلزمان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة
اولاً ومجموعة في الوجود اولاً ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق
في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما نؤمن وهذا كان يقال مثلاً
وجود شريك الباري مع لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث لو وجد ليقدر
على منع الباري تعالى من ايجاد ما اراد على خلاف رادته والا الاول يستلزم
عجز الباري تعالى وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً
للباري وهو خلف وهذا استدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك
الباري مع والمحال بان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه

بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول باحتياج
الحادث الى مادة سابقة عليه لانه يستلزم احداً من ثلاثة متمنعة وهي كون
موجود في الخارج بلا تعين وشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة متفرقة
في اقطار العالم شخصاً واحداً وتسلل امور مترتبة مجمعة في الوجود
امباين اللزوم فهو ان هيولى هذا الحيوان مثلاً لا يخلو اما ان يكون متخففاً
اولاً فان كان الثاني فهو الاول وان كانت متشخصة فلو مات ذلك الحيوان
وتفتت اجزائه وطيرتها الرياح الى المشرق والمغرب واكملت منها سبع الا
وطيور الجوارح وصارت اجزاء منها هل بقيت شخصية تلك الهيولى بجبالها او لا
فان كان الاول فهو الثاني وان كان الثاني لزم ان يعرض لكل من هيولات
تلك الاجزاء تشخص متجدد فيكون كل منها حادثاً والمفروض ان كل حادث
محتاج الى مادة سابقة عليه فلكل الحوادث من الهيوليات محتاجة الى مادة
اخر ويلزم التسلسل فان قلت غاية الامر انه لزم احتياج هيوليات تلك
الاجزاء الى مواد اخر فمن اين يلزم احتياج هذه المواد الى مواد اخر واحتياج
تلك الاخر الى آخر وهكذا حتى يلزم التسلسل قلت جميع ما ذكرنا من المقدمات
في هيولى ذلك الحيوان جار بعينه في مادة تلك الهيولى لانها موجودة معها
ومتفرقة بتفرقها وهكذا في الثالثة والرابعة وغيرها الى غير النهاية واما
بيان بطلان التوالي فالاول ببديهة العقل فانه حاكم ضرورة بان
كل موجود في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغنيان متخصص متعين في
ذاته ولئن نازع منازع مكابر في براهنته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور
هذه الهيولى مثلاً مانعة من الاشتراك فيها او لا وعلى الثاني تكون كلية
فيكون الكل نفسه موجود في الخارج لا في ضمن فرد من افراد وهذا عندكم

وكون الاشياء حادثاً والا اولاً ان متشعلاً
في الواقع والمآل عندكم

لا يقول به

انها القائلون باحتياج الحادث الى المادة بط ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي
في الخارج التي ضمن الافراد واما نقل عن افلاطون من وجو الكلي المجرد في الخارج
ففيه لا يعيبه به او كلامه ما اول فقين الاول فقين الشخصية اذ لا معنى للشخص
الاما نفس تصور ما نفعه من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني فانه ايضا بط
ببديهة العقل بطلانا لا يتصور ان يلزمه عاقل ولهذا ابرأهم عنه بعض
الافاضل ونسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث
بما حققناه من استحالة النسب بما لا مزيد عليه سيما هذا التسو اما الثالث
من تلك الوجوه فهو ان ما ذكره من صلوح الحركة السردية للتوسط
بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها ليس بصحيح
الاعلى راي من قال لوجود الكلي الطبيعي في الخارج وهو مردود عند الجمهور
وذلك لانهم اما ان يريدوا بجهتي الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد
ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام والاستمرار وليس ايضا
شيء متصفا بما في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع واما ان
يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة ينقسم منها ثابته
للمتحرك بعد من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد لم حدود المسافة بل
سائلة في تلك الحدود مستمرة وبجبهة الحدوث ان الحركة بمعنى القطع وهي
ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الاول وسرعة
انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى الماضي والمستقبل حادث
فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهبة محضة فلا يصلح لهذا التوسط
على قياس ما ذكره قد يجاب عن هذا بان مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار
تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر واحد شخص مستمر

من الانزل الى الابد وبجبهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم
استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار ماهيته للحركة
انه لا زمان من الزمنية الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه
وقد صرح بعضهم ان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا من اضافته للحدوث
الى الحركة حدوث نفسه بالحدوث لوازمها ويدفع بان التحقق من الحركة
عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا افراد له والحركة
بمعنى القطع لا تحقق لها ولا افرادها ليكون مستمرة او حادثة فلاحية
لحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجبان ان يحمل
على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة المستمرة و
جهة الحدوث على حدوث لوازمها وتأويل العبارات امرين وعلى هذا
يندفع عنهم ما اورد عليهم من ان الاستمرار الانزلي ينافي المسبوقية فمرة
والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية
ومنافي اللازم منافي لللزم ضرورة واللازم ان كان تحقق اللزوم
بدون اللازم مع ان هذا وجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية
لازم ماهية الحركة ان اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها جدد
عليها انها مسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقية فهو موهوم وهذا
كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم وناطق وان اردت انه
لا شيء من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نعلم
ان الاستمرار الانزلي لنفس الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار شيء من
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية

التي هي مستندة بالحوادث حادثه ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
 مبدء الاول للحوادث وان كانت حادثه افتقرت الى حادث آخر وتسلل وقولكم
 انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فانها ثابتة متجددة
 اي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت يرد عليها انها مبدء الحوادث من حيث
 انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف
 صدر من ثابت متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون البعض وانما
 من انها متجددة فاسبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة
 ويتسلل هذا كلامه وقد عرفت مما قررنا من المباحث وجه نفيهم عن
 وانهم لا يقولون لوجود حادث هو اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى
 الحركة الاولى لها اذا لاوضاع الفلكية واستعدادات ساير الحوادث المتتالية
 على الحركات غير متناهية عندهم كما عرفت فلا يتوجب عليهم قوله ان كانت
 الحركة قديمة كيف صارت مبدء الاول للحوادث **الثاني** من وجهين الاول
 على ختمهم الاولى على قدم العالم للحل وله مسلكان الاول انا مختار
 ان مؤثر العالم مستجمع في الانزل جميع شرائط تأثير فيه قولكم فيلزم
 تأثير فيه في الانزل والا لزم تخلفنا المعلول عن علته النامة وهو
 قلنا لا نم استحالته على الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات
 واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان يتعلق ارادته في الانزل بايجاد العالم
 بعد ان لم يكن موجودا وانما المختار لا يكون الا على وفق ارادته فاذا لم يكن
 ايجادا في الانزل مراداً لم يوجد فيه فصدر الحادث من القديم المستجمع
 في الانزل لشرائط التأثير فليكن بيان امتناع هذا وهذا التبرير منته
 على جواز صدور القديم من المختار كما قال بعض المحققين واما اذا قيل

اخر
 ثبت

بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل الكلام فيه من بعد
 ان شاء الله ثم فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار لزم الا ان يرد
 بالتخلف عدم تعقيب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا او يوجد بعد
 مهلة فان قيل استحالة ما ذكرتم بيقينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد
 الموجب بجميع شرائط اليجاب ولا يوجد الموجب سواء كان اليجاب بالذات
 او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث دون موجب فقبل
 وجود العالم اذا كان المرید والارادة ونفلقها بالمراد كلها موجودة ولم
 يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تأخر عنها وجود العالم ثم حدث
 بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة لا يقال هذا الكلام بخالف ما نجد
 من الفسنا لا كثيرا نقصد الى شيء ويزيد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب
 حدوثا القصد بل قد تأخر زمانا طويلا لا نقول ذلك القصد لير
 بارادة بل هو عنم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد
 الفعل بمجرد فاذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف
 عنها انهل البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبهة
 بعز من ابل ليس هناك الارادة قلنا ان ادعيتهم العلم باستحالة ما ذكرنا
 بطريق النظر فليكن اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع
 فيه بتغيير بعض العبارات فان محصلة ان تخلفا لا اثر المختار مع استجماع
 الشرائط التأثير وهذا عين محل النزاع وان ادعيتهم العلم بما بطرق
 الضرورة فهو قوم ودعوى الضرورة فيما حالفه الكثيرون الغير المحصونين
 غير مقبولة وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا عن ارادتنا فغير
 مسلم وليس سلم في ارادتنا في ارادة الله في غير مسلم اذ ارادته نقا

عن المؤثر

لا تضاهي ارادتنا وهذا من قبيل قياس الغايب على الشاهد هذا متفق على
بطلانه وانتم ايضا كثيرا ما تمتسكون به كما اذا قال قائل نعلم بالضرورة
استحالة كون احد عالمنا بجميع الاشياء من غير الوجوب ذلك كثر فيه و
من غير ان يكون له علم زائد على ذاته يقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يفتا
العلم القديم على العلم بالحادث **المسلك الثاني** اننا نتخاران ان المؤثر ليس
في الانزل مستجيبا لجميع الشرايط اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاء
العالم تعلقا مخصوصا ولا يحصل ذلك التعلق في الانزل بل يتأخر الى
وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاؤ ذلك الوقت حصل هذا
التعلق فتتم الشرايط بحدوث العالم **فان قيل** العالم عبارة عن جميع
ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا في الزمان من العالم لان من الموجودات
فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت اى للزمان زمان يوجد فيه وهو
اتفاقا **قلت** هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا كما تزعمون وليس
كذلك عندنا وما تذكرون لاثباته غير تام كائنين في موضعه واعلم
ان الكلام في الزمان موجود ام لا وان ماهيته ما داخل على جلاله اشتغلنا
بما قبل فيها وبيان التعلق منها بالتفصيل يخرج البحث عن طور هذا الكتاب
وانا لم نجد لهم دليلا تاما على وجوده واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث
بعضها بعد بعض بحيث لا يجامع القبل البعد وكذا وجودها ومع
عدمها فاما ان يكون عرض هذه القبلة والبعدية لها ذاتها وهو
لان الابد مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الامتن نظر الى ذاتها وكذا
عدم كل حادث بالنظر الى وجوده واما لامر آخر يكون عرضها لاجزائه
مقتضى ذاته للتسلسل وهو الزمان فان اجزائه لا يتصور ان يكون مجتمعة

في الوجود بل ماهيته يقتضى التفرقة والنقص ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث
هذا كان قبل ذلك بتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب
بانه كان هذا مع محيى وزيد وذلك مع محيى عمرو بتوجه انه لم كان محيى
زيد قبل محيى عمرو وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك
اليوم انقطع السؤال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في
هذا تصور امس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معرضها
الذاتى موجودا ان ليا ابدىا والا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعد
قبليته لا يجامع فيها القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له
زمان آخر لما عرفت وقبه نظرا لما اولا فلا تافس لم ان عرض هذه القبلة
والبعدية للحوادث بعضها ليس لذاتها وكذا عرضها بعدمها ووجودها
لكن تمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عرضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم
لا يجوز ان يكون عرضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض يا راد الفاعل
او بسبب آخر من الاسباب كعرضها لغير صفاتها وعرض قبليته عدمها
السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذات القديمة مع وجود
الواجب ودعوى ان هذا الانتهاء ضرورى غير مسموعة فان قالوا لا
مقتضى لقبليته حادث بالنسبة للحادث الا ان الاول وجد في وقت لم
يوجد فيه سابق على وقت وجود الثاني ولبعدية الا انه حدث في وقت
لاحق بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء فلما تم مقتضى
القبليته **والبعدية** بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق
مع وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وبين عدم الزمان
ووجوده على تقدير حدوثه واحدا لا يتفاوت ولا بحال للغة الذى ذكره

في الاخيرين والآنم للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود الواجب
قبل وجود للمواد ولا مجال لذلك المعنى فيه والآنم ان يكون وجود الواجب
في زمان وهو بيط اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون الزمان داخل فيه
اولا زمانه الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى توهم بل يتم اعتبار الزمان
فيه لكن لا عبرة بايهاما اذ لا متفاوتات العبارات في الصور الاربع المذكورة
ولا يقع اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا واما ثانيا فلان القليلة والبعيدة
من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من الاوصاف الخارجية والآنم اجتماع
القل والبعيدة في الخارج وهذا خلف فلا يقتضيان وجود معروضها الا
في العقل ان سلم الوجود العقلي وجه اللزوم انهما معنيان اضافيان متكاملان
في الوجود الذهني والخارجي وجود اخر ان ذهنا فذهنا وان كانا خارجا فخارجا
ووجودهما معا ^{بشأن} وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترضون
بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل وبعضها
بعدها وهو موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط غير
قار مستمى بالآن السبيل يحصل في الخيال من سبيلانه وعدم استقرار ذلك
الامر الممتد كما قلنا في الحركة ففقد اعز فوا بان ما هو معروض هذه القليلة
والبعيدة ليس موجودا في الخارج لا يتصور فيه قبلية وبعدية فلا يتم استلزام
وغاية ما ذكر لقتضيهن عن هذا ان هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج
الا انه بحيث لو فرض وجوده فيه فرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة
متقدما على البعض فانا نذكر في الفصل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء
ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها
لو وجدت في الخارج ولكن يكون الممتد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج

شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمرار وعدم استقرار ذلك
الامر الممتد كما يتخيل من القطر الثاني له خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة
خط مستدير ^{والمراد} المعروض العقلية والبعدية متعلقتهما مجازا اي ما هو
سبب لغيرهما وهو ذلك الموجود السبيل للمعروض الحقيقي لهما فانظر
في هذا الكلام بدقيق التأمل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال
ان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد
بحرود دعاء ولم لا يجوز ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المتخيلات ومن
موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات وزمانا الجاوا في وجود
الزمان المدعوى الضرورة متمسكين بان من اثباتي منهم النظر كالقبيل
واجلا فاعوام يقسمونه الى الساعات والايام والشمهور والاعوام وقد
دليل على علمهم بوجوده وليس شيء لانا القسمة لا تدل على العلم بوجود
المقسم ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم ينقسم الى الممكن والممتنع
والعدم ينقسم الى الواجب والممكن والممتنع الى غير ذلك بل نقول المقسم
فيما نحن فيه غير موجود قطعنا لانه الامر الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم
ايضا بعدم وجوده كيف ولو بان ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتقا
كل العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنان عانهم
الطويلة فيه ثم خفاته على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من النظريات
ودعوى ان كان يجري مجرى انكار الاوليات كما برهنا جدا وسعود الى
الكلام في الزمان اذ ان تحققته نفعك في هذا المقام فان قبل اعراضكم
الثاني من اصله ساقط لان مبناه على ان المؤثر ليس في الازل مستجيبا
لجميع شرائط التأثير وهو الشق الثاني من التردد في تقرير البرهان وقد

هناك قلنا هذا دفع لما ذكرتم في ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه
 فان قولكم ان توقف القديم في العالم على شرط حادث فاما ان يكون جميع
 شرائط هذا الحادث في الازل متحققا لا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة
 فان الشرط للحادث هنا فلو الامارة وهو لا يتوقف بعد تحقق الامارة
 على شيء آخر مع هذا يجوز تخيله عن الامارة فان قيل هذا العقل ان حدث
 لا من سبب لزم امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب وهو بقطع قطعاً
 وان حدث بالاختيار تنقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار
 فيكون الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته
 الموجبة له بالذات وهذا ايضا باقفا قلنا العقل ليس امراموجواً
 بل هو اعتباري عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتباريات واحكام الموجودات
 فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع
 التسوي في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار
 الاختيار فلا يلزم التسوي ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه جواز
 تخلف الموجود عن علته هذا وقد يقال البديهة شاهدة بان كل حادث
 وجودياً كان او اعتبارياً يحتاج في حدوثه الى سبب يخصه بتوقف
 حدوثه وليس بجديد وسيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله تعالى لهذا
 الكلام ثم لا يخفى عليك ان مبني الوجه الثاني من الجواب عن اصل دليلهم
 جواز كون صانع العالم مختاراً لا موجباً بالذات وهم ينكرونه ويحتجون
 عليه بادلة كثيرة فاحاجة هلته الى ذكر ما هو الاقوى ههنا والتكليم عليه
 ليظهر صحة الجواب فمنها وهو عمدتها المأثوق به عندهم انه لو كان
 فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو ان يحتاج حصوله

ناشر

الى مرجع اول والاو يستلزم التسوي لا تستقل الكلام الى مرجع والى مرجع
 مرجع الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن الصانع فيفسد
 باب اثبات الصانع واللازم ان باطلاق قطعاً والجواب ان مختار الى مرجع
 لكن مرجع قديم وهو العلم الازلي بترتيب حكمته ومصلحة على احداث
 العالم فلا يحتاج الى مرجع آخر لان علة الحاجة الى المرجع عندنا هو الحدوث
 لا مجرد الاحكام فعليكم بيان امتناع تخلف الاختيار عن مرجع وامتناع تخلف
 الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على ان قلتم هذا الاختيار ان كان زلياً لزم
 كون العالم ان زلياً لا امتناع تخلف المعلول عن علته النامة وان كان حاداً
 تنقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد عرفت مما سبق توجه المنع على الملازمة
 فلا حاجة الى الاعادة او مختاراً انه لا يحتاج الى مرجع وقولكم يلزم استغناء
 العالم عن الصانع بط فان بين وجود ممكن لا عن موجدين وجوده عن
 موجد مختار لا لداعية تدعو اليه غير ارادة بتوابعها والاول هو الحال
 بالضرورة وهو المراد بما اشتهر من ان الشرح بلا مرجع بط والثاني غير مستلزم
 له ولا امتناع آخر بل يجيد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ان جميع احد
 طرفه مفدونة من قيامه وقعوده وسائر حركاته من غير داعية في كل جزئية
 من محقراتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصه سبع اوعده ومهلك
 فحضره انا ماء او عن له طريقان متساويان في الانجاء وعاقبه لم يتوقف
 عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدي الى هلاكه بل يختار
 احدهما من غير تقصير بوجه رجحان فيه على الآخر ولا يعقل ترجيح هذه الصفة
 لاحد الطرفين نشئ ولا يقال لم تعلقت الارادة بهذا الطرف الاخر مع
 تساويهما في جواز تعلقها بهما كما يعقل الايجاب الثاني ولا يقال لم اوجب

دون الطرف م

الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما يحرى فيها التعليل والسؤال المذكور
 كانت ارادة بل ما هي فخرى فنزاد على ان ذلك الشعور ضروري غاية انه
 لا يشعر بذلك الشعور او يشاء بعده ذلك وان تكلم كل من تكلم بلا حظ
 مرتجأ في كل حرف يتلفظ به على حرف آخر يحصل به ايضا ما قصد من المعنى
 وفي تمديد كل حرف الى حد على تمديد الى حد حروري مثال ذلك مما لا يحصى
 في حالة واحدة فقد ناسبا بنسب الحائز الظاهرة مع ان عليه اثبات
 ذلك بالبرهان واتى له هذا ومفرقه دعوى الضرورة الغير المسموعة
 ومنها انهم قالوا لا معنى لكون الفاعل به مختارا الاموجبا لانه لو استجمع
 جميع ما يتوقف عليه تأشير مما استتموه ارادة واختيارا وغير ذلك
 وجب ضرورة صدور الامر لا امتناع تخلفا لان من المؤثر التام فيكون
 موجبا وان بقي شيء منها امتنع صدور الامر منه لا امتناع وجود الموقوف
 بدون الموقوف عليه فلا يكون فاعلا والجواب بعد تسليم امتناع تخلف
 الامر عن المؤثر التام المختارا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي كونه مختارا
 بل تخلفه والنزاع انما هو في كونه موجبا بالذات من غير قدرة وارادة
 فان اعترفتم بكونه موجبا بواسطتهما فلا تعلقكم في التسمية ومنها
 ان المختار لا بد له من القدرة ونسبة القدرة الى طرف المقدم وراي
 وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا بالاختيار للزم جواز كونه
 عدم الشيء اثره واللازم بط لانه نفي محض فلا يكون الوجود ايضا اثر
 والافات ذلك الاستواء والجواب منع ان النفي المحض لا يصلح اثرا فان
 عدم المعلول لعدم العلة ولهم ان يقولوا نحن لا نكر ان يكون العدم
 اثر الشيء على الاطلاق بل نكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور

اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم ونحجتنا ان هذا العدم
 اثر في اثر المختار يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذا قصد
 الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون الامر في حال القصد معدوما وبعده موجبا
 وهو معنى الحادث ويجاب عنه باننا ان اريد بسبق القصد على الامر السابق
 التام في فلا نسلمه ولا بد له من دليل وما ذكر من ان القصد الى ايقاع
 الواقع ممتنع ان اريد به الواقع قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون
 الشيء اثر المختار ثم وان اريد به الواقع بهذا القصد فلا يتم امتناع القصد
 وان اريد بسبق القصد على الامر السابق الذاتي كسبق حركة الاصبع على
 حركة الخاتم فهو مسلم لكنه لا يلزم منه الحدوث والتام في لثاني لثبوت
 اثر المختار ولهم دفع هذا الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء والثاني
 فيه لا يعقل الاحال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله
 وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور
 معنى القصد كما ينبغي فالقول ان سبق الایجاد قصد على وجود المعلول
 كسبق الایجاد ايجابا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما
 فيما يعود الى سبق واقضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد
 على الایجاد كسبق الایجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في جواز
 المقصود كان معه فاذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زما كقصدنا
 الى افعالنا فان الوجود عند الرجوع الى معنى القصد بركة هذين القولين
 فالجواب التام عن هذا الدليل ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان
 ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فلا يلزم ان يكون لعدم ما شاء له بل ان لا
 يكون اثر له ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم

مطلوب

لاننا ان شاء الفعل وان شاء
 عدم الفعل لم نصلح

وافاضنه وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى
 وكونه مختاراً بغيره الى جوار انفعالات الجود والاحسان عنه وهذا نقضاً
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض
 لا يكون الا بما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله
 فلو كان الباري فاعلاً بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك
 الغرض تعالى عن ذلك والجواب باننا لانسم ان الجود بدون الاختيار يبلغ
 منه مع الاختيار في كونه كاملاً وعدمه نقصاً بل نقول مركز في العقول
 ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم
 بان الفاعل لا يستحق الشئ لاجل فاعله الغير الاختيارية اصلاً واعتبر
 بالشئ وبمن يليه العربان ايها افضل واحق للحمد والشكر وعن الثاني
 اننا لانلزم لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة
 نعم يلزم ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل الباري لئلا يكون عبثاً لكن
 فرق بين الغرض والمصلحة كما يتبين في موضعه ولوسلم فلم لا يجوز ان
 يكون الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم
 حصوله بالنسبة الى الفاعل لا بد له من دليل ومنها ان العالم قديم
 ثبت قدمه بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثر المختار لما مر فلم
 ان يكون صانعه موجبا بالذات والجواب رده تلك الدلائل بطريقه كما
 سيأتي بعض ذلك والبواقي مبيّنة في مواضعها ولا يخفى عليك انه
 لا يجوز الاستدلال من الدليل الذي مر انه كان مهيئاً على كونه الصانع
 ثم موجبا بالذات فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لنه
 الدوحيان الدليل الثاني والثالث لو تمّا لدلائل امتناع كون فاعل

مختاراً سواء كان واجباً او ممكناً بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب
الحجة الثانية على قدم العالم لهم فيها طريقان احدهما بتحقيقية
 والاخرى الزامية اما التحقيقية فهي موقوفة على تهديد مقدمة وهي
 انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة الاول التقدم بالعلية وهو تقدم
 العلة الثامنة على معلولها كتقدم النار على الخشونة وان لم تنفك عن النار
 ابدالاً يمنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح عند العقل ان يقال وجد
 النار فوجدت الخشونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلة الثانية
 التقدم بالطبع وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكف في وجوب
 سواء كان داخل في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين ولا كتقدم سائر
 العلل الناقصة الخارجة الثالث التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد
 عليهما السلام فان نوحاً كان في زمان سابق على محمد الرابع التقدم بالترتيب
 كتقدم العالم على الجاهل الخامس التقدم بالترتبة بان يكون شئ اقرب
 الى مبدا معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والاشياء
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص لا يمكن
 عند العقل ان يتغيرت منها الى مرتبة اخرى وبحسب الوضع كترتيب الامام والمائم
 فانه يمكن ان ينقل كل منهما الى مكان الآخر فينوا على هذه المقدمة الدليل
 على قدم العالم بوجهين ان الزمان قديم ويلزم منه قدم العالم اما للضرورة
 فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن مقدار الحركة المستندة للوضع
 فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع واما هدف الملزوم فلان الزمان لو كان
 حادثاً لضرورة يكون عدمه متقدماً على وجوده وهذا التقدم لا يكون
 بغير الزمان لان المتقدم فيما عدا من الاقسام جازم الاجتماع مع المتأخر

فان السخونة م

وتسمع ان يقال وجد السخونة م

بل في بعضها واجبا لاجتماع معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده
 وإذا كان هذا التقدم بالزمان فلزم أن يكون الزمان موجودا حينئذ كان
 معدوما واستحالته اجلي البداهيات وأن يكون الزمان في إذا المتأخر
 بالزمان معناه أنه موجود في زمان لاحق لزمان المتقدم والمفروض أن وجود
 الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا أيضا سلم البطلان وإذا كان
 حدوثه مستلزما للحال ثبت قدمه وهو المطلوب الثاني أن العالم لو كان
 حادثا لكان صانعه متقدما عليه بالاتفاق فهذا التقدم إنما يقدر متناه
 فليزم حدوث الصانع إذا لم يمتد لتقدمه بقدر متناه إلا أنه لم يكن موجودا
 قبل هذا التقدم ولا نزاع في بطلانه وإنما يقدر غير متناه فليزم قدم الزمان
 الزمان إذا لم يمتد لذلك لا تحقق قليات متصرفة متعاقبة لا أول لها
 فليزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا في الوجه الأول والآخر
 على الوجهين أنهما مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدل للتم عليه
 قد عرف حاله فيما سبق وأيضا هما مبنيان على الحصر المذكور وسند تقدم
 أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان والآ كان للزمان زمان
 ولزمانه زمان إلى غير النهاية ولا بالوجود البرهنة الأخيرة يجوز في جميعها
 اجتماع المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في أجزاء الزمان وأيضا أجزاء الزمان
 متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا إليها واشرف بالنسبة
 إلى بعض آخر أولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية أو بالطبع أو بالشرف
 وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدء وقررها إليه بل هو بالنظر إلى ذاتها
 فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا قبل الحصر في الخمسة وليس لهم
 دليل عليه الاستفراغ ناقص ووجه ضبط خاصر وعلى ما قررنا اندفع

ما قيل أن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض متناه لا يري أنه إذا ابتدئ
 من المأخر كان الالمس متقدما على اليوم وإذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا
 عنه وذلك لأن التقدم الالهي الاعتبار مبدءا كما بين من تفسيره وتبدل
 بالاعتبار ولا شبهة أن الالمس متقدما على اليوم بوجه لا يصلح أن يصير متأخرا
 بذلك الوجه بشيء من الاعتبارات غاية الأمر أن يكون له تقدم بوجه آخر صالح
 لأن يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم
 في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الأول لا الثاني وهم يقولون في
 دفع هذا السندان هذا التقدم أيضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر
 حتى يلزم التسرب بنفس هذا الزمان بل يقول التقدم الزماني أولا وبالذات
 ليس إلا بين أجزاء الزمان وغيرها إنما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه
 في زمان متقدم وتحقيقه أن التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها اجتماع التقدم
 والمتأخر لا ما يكون التقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا
 يتحقق بدون الزمان فإن كان المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان فلا حاجة
 لها إلى زمان آخر لأن امتناع الاجتماع بين أجزاء الزمان إنما هو منذ ذاتها
 إذا ما هيته مقتضية للاقتضاء والتصرم وأن كانا من غيرهما فلا بد لهما
 من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بأن يقع أحدهما في زمان سابق
 والآخر في زمان لاحق لأن غير الزمان من الأشياء التي هي متا قبلية وبعية
 لا تمتنع نظرا إلى ذاتها اجتماعها الآخرى أن الالمس واليوم نظرا إلى حقيقتها
 تقتضيان أن يمتنع اجتماعهما بخلاف الالهي والابن فانهما نظرا إلى حقيقتها
 لا يقتضيان أن لا يجتمعا ولا أن يكون ذات الالهي متقدما بل يجوز أن يكونا
 معا وأن يكون ذات الالهي متأخرا وهذا ينقطع السؤال عن لية التقدم

لا يتحقق

اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما سلف وهذا مع انه كلام على السند الاخص
فلا يجديهم ابطاله فيه نظرا لما اولا فلا تنهم اما ان يدعوا ان حقيقة اجزاء
الزمان كما يقتضيه امتناع اجتماعها تقتضي ايضا ان يكون المتقدم بعينه متقدما
بحيث تمتنع ان يكون متأخرا عنه ام يكفوا بمجرد دعوى اقتضاء امتناع
اجتماعها المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على البعض فان كان الاول
متقدما اذ اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال يجوز على كل منهما ما يجوز
على غيره وتمتنع عليه ما تمتنع عليه فلا يكون تقيين بعضها للوجوب كونه
متقدما والاخر لوجوب كونه متأخرا اولى من العكس وحديثنا الامر باليقين
كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر في مفهومهما لا في حقيقتيهما والتوضيح
بانتهاء السؤال الى السؤال الى الزمان امر افتائي لا برهاني كما استنبه عليه
فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان الثاني منعنا ان غير الزمان من الاشياء
لا يقتضي نظرا الى حقيقة امتناع اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور
الغير القارة وكثير من المتناقيات يقتضي ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا
بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم متقدم
تلك الامور زمانيا فلزم بطلان حصرهم فان قيل ماهية الزمان متصلة
في حد ذاتها اجزائها بالفعل بل بالفرض فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس
تقدم بعضها على بعض حقيقة وجوده في الخرج قائمة ببعض اجزائها بل هو بوجه
له في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفا في ذلك في تصور تقدم بعض
اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف تصور اجزاء الحركة متاخرا
غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل انما يتصور ذلك بتصور وقوع
بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يدلك على ذلك توقف

السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما ينبغي انك عليه فاندفع ما ذكره ان غائر
تلك الاجزاء مانع من تخصص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا انما يلزم
ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل في حد ذاته الذي
هو الزمان اذا عرض له الانفصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة
قبل بعض جزء منها في العقل لذواتها المتصورة كما في ماهية المحرك الاستمرار
وانصال البعد فلتنا هذا الكلام فاسد من وجوه الاول ان مجرد عروضا في تقدم
لبعض اجزاء الزمان في العقل لا في الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان
بل تصور اجزائه كافي في تصور تقدم اجزائه على بعض فضلا عن كونه كافيا
في التصديق بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يمكن تصور عروضا في تصور
ولا في التصديق بشيئها الثاني ان ما ذكره جار في الحركة اذ يلزم ان يكون ما
هيتهما ايضا متصلة في حد ذاتها اجزائها بالفعل لان الزمان والحركة
متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
فا جزاؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروضا للتقدم لبعضها
هناك فلو صح ما ذكره لكان تصور ماهيتهما كافي في تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء الحركة
ويكون قوله بذلك على ذلك توقفنا السؤال معارضنا باول كلامه لانه يدل على
توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا فان قلت حقيقة الزمان ليست
الا التقدم والتفقه شيئا فشيئا على الاتصال ولا شك انه اذا فرض التقدم
وعدم الاستمرار اجزاء لم يخرج العقل في الحكم بتقدم بعضها على بعض الى
امر خارج عنها بخلاف ماله ماهية ورأى مفهوم التصريح وعدم الاستمرار
اذ لابد هناك من تصور امر خارج عنها فيها هو مغاير للتصريح والفتوى

المفروضة

فهي منقضية بذاتها لا بامر اخر فظهر الفرق بين الزمان والمركبة
وان عرّض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها دون اجزاء الحركة قلت
المنع على ما ذكرت ظا اذ لا يتم ان ماهية الزمان هي نفس عدم الاستقرار
بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان معدود من اقسام الكم
ولا فائز بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غير من الكم ولا منقضية
للقول به الثالث انه لو سلم ان ما ذكره يوجب تصور الزمان كافيا في التنبؤ
بتقدم بعض اجزائه على البعض فلا شبهة في انه لا يلزم ان يكون بين اجزائه
تقدم وتأخر على الاطلاق ولا يدل قطعاً على تعين بعضها لان يكون هو
المتقدم وبعضها لان يكون هو المتأخر فلا يصح تفرع اندفاع ما ذكرنا
تماما تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر
على ما ذكره لو لا ان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان يكون بين تلك
الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها الاثر المتقدم و
بعضها الاثر المتأخر نظراً الى ذواتها فان قلت فرعه على قوله بذلك على
ذلك توقف السؤال الى الا على ما قبله والتفرع عليه صحيح لان توقف السؤال
يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر الى ذاته المتقدم وكذا المتأخر
قلت يا بابه الاندفاع بقوله لان هذا انما يلزم الا فانه صريح في انه فرعه
على ما ذكره سابقا مع ان اندفاع دلالة توقف السؤال على ذلك التعين بدلالة
تماثل الاجزاء على عدمه او على العكس لان الدلالة الثانية قطعاً دون
الاولى اذ لفائز ان يقول المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم باينة التقدّم
فلا يتم انه لا يتوقف التقدّم على الوصول الى اجزاء الزمان بل كما كانت الحادثة التي
تتبعها تقدم المتقدم معلوم التقدم للسائل والتي يبين بها تأخر المتأخر

معلوم التأخر له يتوقف السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم
بليته فلا يتم توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان ايضا بل يصح ان
ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذي تقدم هذا الجزء الذي تقدم وبمعنى بال
مثلا على الذي تأخر وبمعنى اليوم وليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع
صحة هذا السؤال نعم تقدم ماستي بالامس على ماستي باليوم وتقدم هذا
على ماستي بالغد ويقدم على رجب على شهر شعبان في سنة واحدة وتقدم
العام الماضي على هذا العالم واما لها معلومة الانية لكل احدث وسائر
الحوادث فان تقدم متقدمها كثيرا ما يكون مجهولا الانية فاذا بين تقدم شيء
على آخر ببعض منهما لم يكون تقدم ذلك البعض مجهولا عند الطالب فلا يثبت
ذلك البيان فيسأل مرة اخرى واخرى فاذا وصل الى اجزاء الزمان المعلوم
عنده تقدم ما بين به مطلوبه توقف وهذا اذا كان المطلوب معرفة اينة
التقدم لا لينة فثبت وايضا نقول لو توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء
الزمان انما هو اذا كان المطلوب به التقدم الزماني لا مطلق التقدم والا
فلا شبهة في انه يصح السؤال بعد الوصول الى اجزاء الزمان عن تقدمها التبعي
والانزعاج في ان السؤال عن التقدم الزماني يتوقف عند الوصول الى اجزاء الزمان
لان التقدم بينها ليس بالزمان عندنا حتى يجري فيه هذا السؤال بل قسم
آخر الدافع ان عرّض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لا شبهة في انه ليس في
الخارج لان تلك الاجزاء ليست موجودة في الخارج كما ذكره ذلك القائل بل الامر
المتمم الذي يفرض له الاجزاء غير موجودة فيه اتفاقاً فتعين ان يكون في العقل
لكن هذا ايضا بطلان تلك الاجزاء معقولة معاً من غير لزوم ترتيب وتعاقب
بينها فان قلت المراد ان تلك الاجزاء المفروضة بحيث يحكم العقل

بانها لو كانت موجودة فرضا للزمن والترتيب ويقدم بعضها على بعض قلت
فيقول الامر في القول بان الحوادث التي بعضها متقدمة على بعض في الواقع عروضا
تقدمها وتاخرها ليسا ولا وبالذات بل بواسطة عروضا لاشياء اخرى ليس
ذلك العروضا في الواقع ولا في الذهن بل بنحو العروضا وهذا شيء لا يرضى به عاقل
واما ثانيا فلا نأقول معنى كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحدا
والعقبة والتقدم والتاخر متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احد
اليها الاخران ايضا ومضى في كل اقسام متساوية في المعرفة والمجتهالة فمن عرف
معنى التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التاخر والمعقبة الزماني وبالعكس
فقولهم في تفسير المعقبة الزمانيه انما قبلية بمنع فيها اجتماع المتقدم والتاخر
ان ارادوا اجتماع الزماني فهو تفسير للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء وهذا
وان ارادوا به الاجتماع باحدا لوجوه الاربعة الاخر ومطلق الاجتماع فهو بوط
ايضا لان المتقدم والتاخر الزمانيين يجوز اجتماعهما تلك الوجوه بل بكليهما
ولا مخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا الى دعوي ان معنى قبلية والبعدي
والمعقبة الزمانيات ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اصل
النظر وفهم يتبادر الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه هو تفسير لفظي لا
تعريف حقيقي فيقال لهم لا تبدأ رخصه الزماني من التقدم بل ما يشمله و
تقدم عدم الزمان على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم
على تقدير كونهما قديمين كان عموما فلا شك في مكان فرضهما غير قديمين وفي
صحة ان يقال لو كانا حادثين لمكان عدم الزمان متقدما على العالم بغير العلية
ويفهم من التقدم المذكور لكل من يعرف اللغة معنى حقيقيا وليس تقدم زمان
قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان كان معدوما ثم وجد وما كانا العالم

حقيقة

وجوده وكان الباري متقدما على

موجودا مع الباري ثم صار معه وانفهام معنى اللفظ لا ينوقف على كونه مطابقا
للواقع غاية انا لا نقدر على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك
المعنى من غير ابهام باعتبار الزمان فيه كما نوسم به لفظ كان وثم وهذا كما نقول
ومم ايضا في بيان معنى التقدم بالعلية انه معنى يصح ان يقال وجد هذا
فوجد ذلك دون العكس والفاء ايضا مشعرا بالتعقيب الزماني وليس بمزاد
ولا صحيح ولا بنجد عبارة مبينة لكنها من غير ابهام ومثل هذا كثير فان كل
احد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس
الامر لا يقدر على بيان النام بعبارة محرة فان المراد بها البس هو الخارج
لان العنقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل اتصافه بشيء فيه ولا في
الذهن لانه كذلك سواء تعقله ذهن او لا بل سواء وجد ذهن او لا والفرق
بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء متمتع في نفس
الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس
العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو
المحكوم عليه مع ان لفظه في مشعرا باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه
وهو محصل ما قاله الحق الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله
متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم
ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم
فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الاثنين فقط وليس من ضرورة
ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يمكن عن تقدير ثالث فلا التفت
الي اغايط الاوهام ومراد بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين
فيما ذكرنا بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان يعني صحة القول الاول

لا يقتضيه من الموجودات اذ اتانا واحداً وصحة الثاني لا يقتضيه منها الاذاتين لا
 انهما لا يقتضيان شيئاً آخر اصلاً بدليل انه يصح في آخر كلامه ان لفظه كان يقتضيه
 امر نسبياً اعتبارياً لا امراً محققاً موجوداً لكن الوهم يعجز عن فهم وجوده مبتدئ
 الامع تقدير وجوده قبل له محقق هو الزمان وهذا العجز عن فهم ان مناهي
 الاجسام من غير ان يكون وراءها شيء محقق هو خلاه اي بعد لانهاية له اوله
 اي شيء شاغل لذلك البعد واذا قيل ليس وراء العالم شيء لاختلافه ولا ملاء ابي
 عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاه في محض وعدم صرف والبعد عبارة
 عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي الاجسام الذي هو تناهي
 العالم فيحكم بان لاختلافه ولا ملاء وراء العالم وان الوهم محط في حكمه وكما
 انه محط في حكمه بان وراء العالم بعد ما كانا وعاجز عن ادراك ما هو الحق
 فيه كذلك هو محط في حكمه بان قبل كل حادث بعد ان ما نينا وعاجز عن ادراك
 ما هو الحق فيه واما الطريقة الالزامية فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم
 لقدم العالم وتقرر بها انكم قائلون بان الله تعالى قادر على ان يخلق قبل خلق هذا
 العالم عالماً آخر بان يفرض مثلاً ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة
 من الفلك فنقدم العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالالف واثني من
 تلك الدورات وعالماً ثالثاً قبلهما بحيث الينا بالالف ومائتي دورة فانكم
 ما تخيلون شيئاً من ذلك فاما ان ليس من بدء خلق العالمين المحقق شيء ولنغير
 عنه بالامكان وبطلان نظره واما ان يكون الامكان الذي بيننا وبين بدء خلق
 العوالم الثلاثة كلها واحداً وهذا بطبيعة واما ان يكون مغايرة
 بعضها ان يد وبعضها انقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان حال هذه
 الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال هذه الدورات والدورات

ولم يصحح احد من المتأخرين

امكانات

التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقديرين وبدء خلق الاول منهما والحق بين بدء
 خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق شيئاً آخر كسلوكنا بين خلق الثاني
 من المقديرين وبدء خلق المحقق فتكون الامكانات المذكورة ايضا كذلك فثبت
 انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون كميات ومستلزمات للكمية
 لان الامور المذكورة اولاً وبالذات من خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل
 العدد لا المقدار اي الامتداد للحال في الجسد فثبت انها الزمان او مستلزمة
 له لان الكم منحصر في الاقسام الثلاثة فقبل العالم عندهم زمان والاعتراض
 عليها اما اولاً فاننا لانم ان هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل
 هي من الاعتبارات الوهمية وما استند للتم به على وجودها غير تام لان المساواة
 والمغايرة انما تدلان على وجود معروضيهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في
 الخارج وهذا ليس كذلك بل الانصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون
 بان الامور الوهمية تنصف بهما اذ يقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا
 ازديت مائتين بعنه محمد م اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والنقص
 ليسا اميرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قابل اما ان يمكن ان يكون
 كره العالم اكبر مما وقعت بقدره راع في جوانبها او بقدر عشرة اذرع او لا
 يمكن فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان
 على امتناعه مع ان الخصوم يحج ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بامكان خلق العالم
 قبل الوقت الذي خلق فيه وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم
 مكان بقدره راع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازديت من الاول بلا شبهة فيكون
 وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فما هو جواب غما الزم من وجود
 الزمان قبل العالم واما ثانياً فان دليلكم على تقدير تسليم صحة قاصر عن دعاءكم

وكلاهما ضعيف

عن هذا هو الجواب

اذا وردتوه لا لزوم قدم الزمان وهو لا يدل الا على تقدمه على حدوث
 العالم في الوقت الذي حدث فيه على حدونه المقدرة قبله بمقادير ولا يلزم من
 هذا قدمه فان قلنا نقر بالدليل هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قد خلق
 العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه بقدر وآخر وآخر في غير النهاية والا لزم عجز
 عن ذلك وح لا تقف القدر الزايد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا ما قد
 قلت لانهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى غير النهاية
 لانه يلزم منه قدم العالم عندهم امتناعه ثابت بالبراهين ولا يصح في عدم قدر
 الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يستحق هذا عجزا فلا يتم هذا التقدير
الحجة الثالثة ان امكن وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازلت ان
 ويلزم منه صحة وجوده وايجاد في الزمان ويلزم منها وجوده في الزمان اما الاول
 فلا يشبهه ولا نزاع في ثبوت مكانهما في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته لا يجوز
 انفكاكه اصلا والالزام الانقلاب من الامتناع الى الامكان او بالعكس وكلاهما
 ضروري الاستحالة واما الثاني فلا لان المكان هو استواء الطرفين اي الوجود
 والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منهما لازم نظرا الى ذاته واما الثالث
 فلا يلزم من عدمه ترك الوجود الذي هو افاضة الوجود وما يتبعه من سائر الكمال
 على الممكنات اذ منته غير متناهية من الكبريم المطلق والحوادث الحق وهو لا يلزم بشئ
 والاعراض بان الطرفان في الزمان في قولكم يلزم من ازلية امكان وجود
 العالم وايجاد صحة وجوده وايجاد في الزمان لان متعلقا بالوجود و
 الوجود فلا يتم ذلك للزوم فان ازلية امكان الشئ لا تستلزم صحة وجوده الا في
 بل الامر بالعكس وصحة الوجود الا في متوقفة على صحة الوجود الا في وان كان
 متعلقا بالصحة فاللزم مسلم بل ازلية واحد فلا يستلزم صحة وجوده
 امكان الشئ صح وجوده الا في

فان امكن جميع الحوادث ازلية وجودها
 في الازل غير صحيح

وقدرة الصانع عليه حتى يكون عدم ايجاد في الزمان تركا للوجود وهذا ما قال به
 المحققين ان ازلية الامكان غير امكان ازلية وغير مستلزم له وبينوه باننا اذا قلنا
 امكان ازل في الزمان في المعنى طرف الامكان فيلزم كون ذلك الشئ متصفا بالامكان
 اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا المعنى ثابت للعالم
 والحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازلية ممكنة فان
 ازل في المعنى طرف لوجود اي وجود المستمر الغير المسبوق بعدم ممكن ومن
 المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا
 امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل متناحرا ولا
 يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من المتناحرات دون الممكنات لان المتناحرات
 لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل هذا المسطور في كتب
 القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان ازلية لكن ما اورد في
 بيانها ما افاد ذلك انه قال ان امكانا اذا كان مستمرا ازل لم يكن هو في ذاته
 مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الزمان فيكون عدم منعه امرا مستمرا
 في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
 في شئ منها بل جاز انصافه به في كل منها لا يبدل فقط ومعا ايضا وجواز اتصافه
 به في كل منها معا هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
 بالنظر الى فاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان ازلية هذه عبارة
 ونحن نقول مقدمة مسلمة الى قوله بل جاز انصافه به في كل منها فاته
 في حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان
 عدم المنع من قبول الوجود مستمرا وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم
 المنع من قبول الوجود استمرار مكان الوجود في المأل واحد واستمرار المكان

له ان كان الحادث عرضيا كالاستعدادات المتعاقبة الولادة على المواد
وهيولى ومادة له ان كان جسيما وهيولى المتعلقة ان كان نفسا ومحمل
له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين مستاء بالاضافة الى الصورة
مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة
فقط ثم ذلك المحمل لابد ان يكون قديما او شتيا الى محمل قديم والآراء
الكلام فيه حتى يلزم السرد والتمتد لا بد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى
وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي
مقتضية لصورة معينة كما هي مبنية في مواضعها فثبت قدم تلك الصور
معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الا
عراض فثبت قدمها ايضا هذا تقرير للحجة على الطريقة الاولى والاعراض
عليه من وجوه الاول اننا لا نعلم ان الامكان وجودى موجود في الخارج
وما ذكرتم في بيانه من الوجوه كلها فاسد اما اولها فانه منقوضه بالامتناع
اذ لو صح في بعضها للزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيساق الكلام فيه
بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كثير من الباري متعلق
قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه واما ثانيا فلان قولكم
في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لو كان عديميا لم يتحقق
الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عديميا لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر
العقل انصافه به فاللازمة ممنوعة فان الاشياء يتصف في نفسها بالامور
الاعتبارية العدمية سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان اجتماع النقيضين متصف
بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف انصافه بالامكان فانه
لا يكون الا باعتبار العقل وكذا يصدق الحكم بالاول دون الثاني مع استوائها

في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج وهذا مفع ما يقال ان الشيء
كذا في نفس الامر كما بينهما كعليه فيما سبق وان اردتم به انه لو كان عديميا
لم يوجد في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان الثاني ثم وما ذكرتم في
بيانه فساد يظهر مما ذكرناه آنفا ايضا قولكم في الثاني منها احد النقيضين
اذا كان عديميا للزم ان يكون الحزن وجوديا بط وقولكم والالزم ارتفاع
النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق على في معين وهو الارتفاع
المحال فلا تم الملازمة فان العزم والاعم كلاهما عديميان مع انه لا يخلو في
عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما عن الوجود بان لا يكون شيء
منهما موجودا فاللازمة مسلمة لكن بطلانه هنا فان قولنا الامكان ليس
بموجود الا الامكان ليس بموجود لا يتضمن فساد اصلا بخلاف قولنا هذا
الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلاممكن فان بطلانه بداهة سواء كان احدهما
وجوديا او لا وايضا قولكم في الثالث منها لافرق بين قولنا امكانه لا
والامكان له بط لان معنى الاول ان الامكان الذي هو متصف به امر عديم
ومعنى الثاني انه ليس متصفا بالامكان والفرق بينهما بين الثاني انه لو سلم
ان الحادث محتاج قبل حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك
المتعلق فاعله والمتعلق بينه وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين فاعله
متعلقا لان فاعله يوجب وجوده دون ذلك المتعلق فان قيل محمل الحادث يتم به
الحادث عند حدوثه فبان قيام مكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يتقو
لحادث حتى يجوز قيام مكانه به **قلت** هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في
التفسير فان قيل لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد
ابطلنا وقلنا لا ثم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل الثالث المعارة

بأن الامكان صفة للممكن وصفة للشيء لا يجوز ان تكون قابلاً بغيره ولو كان
بينهما أي تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والآن لنرى ان لا يكون
الممكن ممكناً ولو ردد هذه الاعتراضات ولزوم هذه الضادات على هذا التبرير
عدل بعضهم في تبرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان
لم يكن في نفسه موجوداً خارجاً لكنه يتعلق بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه
بذلك الشيء يقتضيه وجوده في الخارج قبل وجود الحادث وتوحيه هذا الكلام
ان الامكان لا يبدوان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود
بالذات أي كون الشيء في نفسه موجوداً كوجود البياض ووجود بالعرض
وهو كون الشيء شيئاً آخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء
حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهوى ذات صورة او جسمًا او بتغير
ذاته وحقيقته ككون الهواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة
والجسم والهواء بالذات وللجسم والهوى والماء بالعرض وامكانات وجود
الامور الاربعة المذكورة ولا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة
اخرافقتضيه ان يكون ح موجوداً في الخارج والآن يمكن ان يحصل لها اشياء
اخرى وتسمى اشياء آخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقاً
بشيء اما موضوع كوجود الاعراض ومادة كوجود الصورة والجسم والتفر
او كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثاً ولا كان له امكان
قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قابلاً بنفسه ولا بموضوع دون آخر
ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها فمثل هذا يكون
اما ممتنع الوجود او قديماً والا اول ان كان حادثاً قبل حدوثه يمكن ان يوجد

نصير

الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون ح ذلك الموضوع او المادة
موجودة والآن يمكن وجوده فيها او معها فثبت ان مكان الحادث على الاطلاق
يقتضيه وجوده اقبل حدوث الحادث ثم ينتقل الكلام الى ذلك الشيء انه
حادث او قديم حتى يلزم التساوي والاشياء الى قديم والاول بطفتين الثاني
فيلزم قدم العالم والاعتراض على هذا التقدير من وجهين الاول ان التفر
وتبرير انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع مع عرض او بدن مع نفس
لان هذا العرض والنفس قبل حدوثه يمكن ان يوجد في الموضوع او مع ذلك
البدن الى آخر المقدمات والآن يلزم بطاؤون وثاناً الثاني للحل وهو
ان الملازمين اعني قوله في الاول والآن يمكن ان يحصل لها اشياء اخرى الخ
وفي الثاني والآن يمكن وجوده فيها او معها ممنوعان ان يكون في امكان وجود
الحادث على الوجوه المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق
بها قبل حدوثه ووجودها ح بالفعول ليس يلزم نعم ذلك الامكان منتف
بشرط عدم تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه
في وقت عدم ذلك الشيء بون بعيد على ان في هذا التقدير تطويل بلا طائل
لانه اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه وتبرير الثانية
ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافياً في فيضان الوجود عليه
من ثم القديم او لا فان كان الاول لنم قدمه لا يمنع تخلف العلول عن
عن علته التامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده
على شرط فان كان ذلك الشرط قديماً فكذلك وان كان حادثاً توقف
بالضرورة على شرط آخر حادث والآن يمكن هو حادثاً لما ذكر فينوقف هذا

الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث مشروطا
 بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في الوجود او
 متعاقبة **والاول** هو التسلسل المحال فتعين الثاني ولا بد ان يكون لها محل
 متعلق بذلك الحادث اذ لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له اختصاص بذلك
 الحادث لم يكن حدوثه بواسطتهما اولى من حدوث غيره فثبت لكل حادث شرط
 متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم قدم هذا المحال والا امتنع
 تعاقب الامور الغير المتناهية عليه **وهذه** الشروط محصلة لاستعداد الحادث
 للوجود ومقربة له اليه ولوجوده بايجاره فان الحيوان حين ما كانت مادته
 بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجود ابعد من ايجاره منه اذ كانت
 مادته بصورة المضغة وهو المستحق لا مكان الاستعداد وهو غير الامكان
 الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف دون الامكان الذاتي فانه اعتبار حقيقي
 كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل حادث متعدد بل غير متناه ذوات ذاتي فانه
 لازم لها امتنع الانفكاك منها ولانه حال في مادة الحادث لافيه دون الذاتي
 فان محله الممكن نفسه **ولانه** متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف دون
 الذاتي فانه لا يتفاوتا صلا فثبت بهذا التقرير قد امكننا الموجود اما بذواتها
 او بموادها فثبت قدم العالم وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبني على امور
 مثل كون الموجد تعالى موجبا لا مختارا وجواز كون مادة الممكن قديمة جواز
 تسلسل الامور المتعاقبة الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الفطرية بما لا حيز
 عليه فلا حاجة الى الاعادة والذي نذكر ههنا ان تلك الامور المتعاقبة
 على تقدير تسليم جوازها ولزومها من اين لزوم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز
 ان يكون امورا قابضة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة

الامكان الذاتي فانه واحد ولانه
 غير لازم لما هو الممكن دون صح

وما ذكر من انها مقربة للعللة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربة من
 الوجود على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك
 امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه او معه فيقارن عليه حالات غير متناهية
 مهميته لوجوده وكلا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور
 كون تلك السلسلة مقربة الى هذا الحادث المخصوص دون غيره مجردا دعاء
 غير مسموع فان ذلك يتصور **بما** قيل في بيان ذلك من ان القرب
 بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على
 تلك المراتب مم فانه لا معنى للبعد والقرب هنا الا كثرة الوسائط وقلة
 او طول الزمان التخلل وقصر وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع الحاش
 ظ فان بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها وبينه وسائط قليلة
 وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه قصير **واما** بالنسبة
 الى المادة التي توجد فيها او معها الحادث فلا تخفى في من هذين المعنيين
 الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا الاستعداد ابعد
 من الحادث معها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد المعنيين فوضح ان
 تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها بالحقيقة من المحل المذكور
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل فان قلت مناسبة المادة لما
 يقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لا اثر الغير القاييم به قلت قد عرفنا ان
 في الاعتراض على الطريقة الاولى واعلم ان الامام الثاني اورد دليلا على
 ان كل ما كان مفقودا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا وقال
 هذا برهان عظيم ونكتة جليلة قوية في بيان ان استناد الاثر الى المؤثر
 لا يحصل الا حال الحدوث فيعلم ان يعارض به ادلتهم على قدم العالم اذ لا نزاع

في انه اثر المؤثر تفريدا بالدليل على ما ذكر الامام انا اذا اسندنا الباقي في حال
بقائه الى المؤثر فهذا الالتزام ان يصدق عليه انه كان حاصل قبل ذلك وبصفا
عليه انه ما كان حاصل قبل ذلك فان كان الاول لزما ان يقال المؤثر حصل
في هذا الوقت شيئا كان حاصل قبل ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني
فهذا الالتزام يكون حادنا لا باقيا فيكون المفتقر الى المؤثر وهو الحادث لا الثاني
تفريدا خرجه تفصيل بوجه وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل
حال وجود الالتزام وحال عدمه فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال
الحدوث وحال البقاء لا جاز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشيء
حال بقاءه مفتقرا الى موجد يوجب ويكون يكونه وذلك مح لايجاد الموجد
وتحصل الحاصل في بدائه العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لشيء الى المؤثر
اما حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
مفتقرا الى المؤثر حادنا وذكرنا في الجواب عنه ان التأثير في البواقي وان كان
قد بما هو ان دوله بدوام المؤثر فلا يكون تحصيل الحاصل ولا في امر
متحدد لا يتعلق له بالبواقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل
ناما فضلا عن ان يكون قويا ونحن نقول هذا الجواب لا يشفى غلبا
لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما انه مفيد
وولده اولا فان كان الاول فليبين انه في اي حال يعطى القديم اصل الوجود
واعطائه يقتضي البتة حاله لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيل الحاصل
ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر
اما الفاعل والعلّة المستقلة وايا ما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود
ومحصلا وقد صرح بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف

وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذ لم يفتقر
في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر
نعم يرد على الامام الرازي بانك فائل بان علّة الافتقار الى المؤثر هو الحكم
وبالصفات القديمة لله تعالى والاشك ان الصفات ليست واجبة لذاتها
فيكون ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم
تأثير المؤثر في القديم لكن هذا الالتزام لا يفيد الحكماء هنا لاننا الآن
بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبدهين فلا
سبيل لهم الا ايرادها وانما ما بحيث لا يبقى مجال لوجه منع وقدح فيها
ولا ينفعهم الكلام الافتراضي والا لزم مع ان جمهور الملبين وان قالوا
بثبوت الصفات القديمة لكن علّة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث
لا الامكان فقط ومدعاهم حدوث العالم لاحدوث كل ممكن وبرامتهم
ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما اشبعنا الكلام في هذا البحث
واسبقنا زبله لان ما ذكر فيه من مقدمات دلائلهم اصول لمقاصدهم
واساس لقواعدهم وامهات لمبادئ عقايدهم دايرة في كثير من مباحثهم
فاردنا ان نطلع الفطن الناظر في هذا الكتاب نظرا لانضاف على مواضع
الحلل ومواقع الزلل في اصولهم التي هي فلا كن طريقهم ومدار عقيدتهم
ليعرف ان كلام الملبين من جهة المباحنة والمناظرة اقوى من كلامهم فكيف
وهو منصور بالبينّة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال الانبياء
المقطوع تحتها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا يفتني
معها شبهة لمن له ذكاء في السجدة وصفاء في الروية فليوازن الطالب للحق
بين كلامي الفريقين معيار النظر ثم اذا تبين له قدم كل منهما فليطالع بحضرة

بموید مثل مویدهم ومستند قریب من مستندهم وانی لهم هذا والله المؤید
 والسند **البحث الثاني** ابدية العالم اعلم ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم
 ليس مثل النزاع في انزلية فان القولين في ابدية متناقضان فان الفلاسفة
 يقولون يلزم ابدية والمليين بعدم لزومها لا يلزم عدمها بل يتم يجوزون
 ابدية ويقول جمهورهم بوقوعها ايضا لطواهر النصوص وبعضهم توقف
 فيه واول تلك الظواهر واما القولان في انزلية فاحص من التقيضين اذ
 الفلاسفة قائلون يلزمها والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء ان الكرامة
 وان قالوا بحدوث الاجسام قائلون بانها ابدية تمتنع فتأوها وهذا بظاهرها
 منافي لما ذكره حجة الاسلام رحمه الله ان الكرامة يقولون ان الله لم يحدث
 في ذاته صفة الايجاد فيصير بها الموجود موجودا ويحدث في ذاته صفة ^{عدم} الا
 فيصير بها المعدوم معدوما الا ان يقال انهم فرقوا في هذه المسئلة فرقبين
 فكل من القولين قول فرقة منهم ثم حجتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم
 العالم لو قلنا لا لعل ابدية اما الثانية فيها ان يقال الزمان ابدى ويلزم
 منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان الزمان لو فني لكان عدمه بعد
 وجوده بعدية لا يتجامع فيها البعد قبل الى آخر ما ذكره هناك وايضا لو فني
 العالم فاما ان يفني معه صانعه وهو بطل بالاتفاق واما ان يبقى بعده اما
 بقدر منشاء او غير منشاء الى آخر المقدمات واما الثالثة فبان لو فني العالم
 لزم ترك الجود من الجواد المطلق اذ منه غير متناهية وهو لا يليق بشانه وفي
 هذا نظر لانه لا يلزم من فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو
 بمنزلة ولا يلزم من فناءه ذلك فان قلنا لو وجد بدله لم يفن العالم
 لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى كما ذكره والمدا بقاء العالم الذي

يحكم بامتناعه بالكلية والافلاخ في جوار فناء بعضه بل في وقوعه على
 الدوام والاستمرار قلت مدعاهم ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناءه
 بالكلية ومع بقاء ما ذكره وكذا الحجة الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان
 بناء السند لان على الامكان الثاني واما اذا كان بناء على الامكان الا
 استعدادي فلا اذ لا تعلق له ببقاء العالم وامتناع فناءه واما الحجة الاولى
 فلا جريان لها هنا الا اذا فرقت بوجه غير ما قدرنا هاهنا واما اخذنا هذا الغير
 لكونه بايع تقريراتها في الاحكام ووجوه الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت
 فلا حاجة الى الاعادة واما نذكر لهم ما هو مختص بهذا المط وهو ثلثة
 اوجه الاول ما نقل عن جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الافلام
 لظهر فيها دبول في المدد المديدة والامراض الدائمة بما تعرف مقادير الاجرام العلوية
 تدل على ان مقدارها هذا منذ آلاف سنين فلما لم تنزل في هذا الامداد الطويلة
 دل على انها لا يفسد والاعتراض عليه ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان
 امتناع فساد الشمس كما هو في خزانة المتنازع فيه ويدل على مقدم شرطية
 فهو على تقدير تمامه لا يدل على عدم وقوع الفساد لعل امتناعه اذ لا شبهة
 في ان الرصد لا يدل على وقوع شيء اولا وقوعه لعل وجوبه وامتناعه
 ولهذا قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع
 فسادها فدليله لا يتم لان حاصله قياس شرط استثنائي واستثناء نفيع
 تاليها هكذا ان كانت الشمس مما تفسد لذبت كمتها لم تدل وفي مثله
 شرطا لا نتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير
 صحيح اي غير صالح لان يكون مقدما اذ فساد الشيء لا يلزم ان يكون بطريق
 الذبول بل كثيرا ما يكون بغنه فلو فساد الشمس بمن قبيل الثاني ولو سلم

ان فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول او ان الشمس تمامت فسد بطريق الذبول
فلا يتم انه يلزم ان يقع له ذبول الى الآن فان الشيء الفاسد بطريق الذبول
ليس يلزم ان يظهر له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التمودعة مدية
ثم يبدئ فيه الذبول فعمل الشمس يتبع بعد ذلك ما تسمى مداها فاذا قرب فسادها
شرعت في الذبول ولو سلم فلعله وقع لها ذبول لكن لم يفسد ما عدا ذلك ذلك
الذبول لم يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
اكثر مما نرى وسبعين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة
القدر فلما نقص من اطرافها مقدارا صاع مثلا كيف يظهر لنا لالة الا
وصاد ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب فان قال قائل نحن نستدل
على عدم ذبولها بالارض صاد بل بان الذبول يستلزم اعدام من مستحيلين على
الفلكيات ما الحركة المستقيمة والخلل وذلك لان الذبول لا يكون الا با
جزء من الجسم فان كان ذلك الانتفاض بانقصال ذلك الجزء عن الاجزاء الاخر
وانتقاله الى غير نفع انتقال شيء الى غيره يلزم الحركة المستقيمة للمستقلين
وبدون هذا الانتقال يلزم الخلل وهو محال مطلقا فلما لا يتم انتفاع شيء
منها لا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها مزيفة كما بين في موضعه الوجه
انهم قالوا لا ينعدم لانه لا يعمل سبب معدوم له وما انعدم بعد الوجود
لا بد ان يكون لانعدامه سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان لا يستند الى
قديم والا تسلسلت الاسباب واذا استند الى قديم فلا يجوز ان يكون
موجبا بالذات لهذا العدم والاسمحاح الوجود وقد فرض موجودا فلا
ان يكون السبب رادة القديم وهذا ايضا لان الارادة ان حدثت فقد
تغير القديم وهو محال ولا فيكون القديم وارادته على نعت واحد والمراد

آخر

يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال للزوم
تخلط المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ايضا ان ههنا اشكال آخر
اقوى من ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واقله رجاء اثر الفاعل
ان يكون له وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء
موجبا بالذات ومختارا والجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا
من ان كان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
فانهم قائلون بان الحاصل في الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه
الا بسبب خارج عن ذات الممكن وتدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء
كان عدما اصليا او طاريا لا يكون مسببا عن شيء ولا ينفى بالاشكال فان
قالوا السبب اعني من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما الاحتياج الى
الفاعل فانما قائلون بطريق الاعداد على الجواهر العنصرية واعراضها لكن لا
بطريق الصدور عن فاعل بسبب انتفاء شرائط وجودها فاذا انتفى شرط
وجود شيء انتفى الوجود بالضرورة فطريق العدم لهذا لا لتأثير فاعل فيه وبما
هذا ان من الاعراض غير قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم
عقيبا لوجود كالحركة مثلا فسبب اعدامها الطارئة ذواتها لا شيء آخر وقد
يكون جملة منها كدورات معينة شرط لوجود شيء وبقيانه فاذا انتهت
تلك الجملة بمقتضى ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا تثنى مثل هذا
في فناء العالم لان تلك الاعراض لا بد لها من محل يقوم به فهو شرط وجودي
فلو كان وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدوران والسرقة فلما اذا كان وجوده

وعدمه بالنظر الى ذاته على التساوي فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذا توجه الى احد
 الوجوب شيء من خارج لا فرق بين ^{هنا} بين طرفي الوجود والعدم وهذا ممتنع تأثير المؤثر
 فيه وكونه اثر له سواء كان ذلك الشيء موجبا بذاته لذلك التجان او باختيار
 فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى
 بعد كونه بصيرا يصلح ايضا ان يكون من شيء بوجبه لا ابا للعقل عن الثاني
 كما ابا له عن الاول او معنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انت
 اعترفتم بوقوع العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق
 ذلك الوقوع بشيء هو منه ولم اقتضا الثاني ان يكون الواقع موجودا وهذا الاول
 لا بد له من بيان واذا انتم قلتم طرفة الاحتياج الى الجمع في مجرد الامكان لزمكم
 كون العدم الاثر في الممكن ايضا اثر للمؤثر وان ابيتم اطلاق الاثر والمؤثر
 والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس الغرض في الجمع الا لفظا
 والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني ولو سلمنا العدم لا يصلح ان يكون
 اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزال شرط بقائه كما قلتم ففناء الاشياء
 وازوم الدور والاسم ثم وانما يلزم ذلك لو كان وجود كل من المحل وتلك
 الاعراض شرطا لوجود الآخر وبقا لبقائهما وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون
 وجود المحل شرطا لوجود كل واحد من تلك الجملة لبقائه لا يتصور له البقاء
 ويكون وجود واحد منها ايا كان شرطا لبقاء المحل ليجوز شرطه فيبقى العالم
 فاذا انتهت الجملة فبني المحل لا تنفأ شرط بقائه ففيه العالم الوجه الثالث
 ان ثبت قدم العالم بدليل لا يثبت به امتناع فناء كالحجة الاولى وكطريقة
 الامكان الاستعداد في على ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه امتنع عدمه واما
 الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه وان كان ممكنا

لا اصل وجود
 فما يوجد واحدا منها
 يثبت المحل

وجبا لهما في الفاعل واجبا لوجود لذاته وهو التبر ولا يجوز ان يكون
 فاعله مختارا لما مر من امتناع استثناء القديم الى الفاعل المختار فيكون موجبا
 بالذات فان كان اجبا له بلا شرط لزم من عدمه عدم الواجب وهو لا لزوما
 وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط قدما لظهور امتناع وقوع
 القديم على الحادث فيستقل الكلام الى هذا الشرط لان صدور من الواجب
 بشرط او لا بشرط حتى ينتهي الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة
 فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب لاسلك في استحالة هذا اللازم فلو
 فملازم هذا الملازم وهو انتفاء القديم المفروض والامح وهو الملتزم والواجب
 عنه بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار ما يثبت سابقا من وجوه فساد
 الجمع على قدم العالم فهذا الاستدلال نبأه على الفاسد فهو فاسد **المبحث**
الثالث بيان قولنا ان الله فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة
 او لا العقلاء ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان العالم فاعلا وصانعا
 وان العالم منقول ومصنوعة لكن الملبين يريدون باللفظين مضافا
 للحقيقة اللغوية ذم في الفعل والصنع وسائر صيغ الافعال المتعدية موضوعة
 في اللغة لايجاد الشيء بالقصد والارادة وموجود العالم عندهم مراد مختار
 فيلزم ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة
 به كما مر واما الفلاسفة فيطلقون هذه اللفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يثبتون
 لموجبه ارادة واختيار بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق
 الوجوب بحيث تمتنع عقلا عدم صدور عنه ويجعلونه بمنزلة الحوادث
 التي يجب عنها الاشياء لا بقصد واختيار كالنخوة عن النار والرطوبة
 عن الماء فهم ما قدره الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على

والمفعول والمضوع على غير المجرى وان كاذباً وهذا اما خطأ او مجاز بطريق
 الاستعارة مجتهد على تشبيه العلة بالفاعل والمطلوب بالمفعول في ترتيب الثاني
 بينهما على الاول ثم اطلاق لفظ التشبيه على لفظ التشبيه اعني اطلاق الفاعل والفاعل
 على العلة والاطلاق بالمفعول والمضوع على المفعول فان قيل ما ذكرتم من اختصاص
 الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح والالزام ان يكون قولنا فعل بالطبع تنافضا
 بمنزلة قولنا فعل بالاختيار لا بالاختيار وبكون قولنا فعل بالاختيار
 تكرار بمنزلة قولنا فعل بالاختيار بالاختيار والالزام ان بطلان فكذا ملزوما
 فهو جنس يشتمل ما هو بالارادة وما هو بالطبع قلنا لزوم التناقض في
 انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا بطريق الحقيقة وهذا ليس كذلك بل هو
 مستعمل في جزء معناه اعني مطلق الابداع اعم من ان يكون بالاختيار او لا
 والمجاز في الكلام باب واسع وهذا بقا الجواب عن المراكز التي السفل ويطلب
 الوقوع في المركز **ق** الله تعالى فوجد فيها جارا ايريد ان ينقض والارادة
 والطلب لا يتصور ان الامر من له العلم وبطلان التكرار انما يكون اذا كان
 المراد التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد لغيره من
 الاعراض فليس فيه فساد بل هو جليح من الكلام فان قيل استعمال لفظ الفعل
 وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة شاذ في كلام العرب واهل
 العرف **ق** الشاعر وعبدان قال الله كونا فكانتا فقولان بالابدان
 ما يفعل الخروج في كلامهم توقوا اول البرد وآخر فانه يفعل بديانكم
 ما يفعل بالحجاركم ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخير يشبع والماء
 يروي ومثل هذا كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحل هذا
 كله على المجاز بلا دليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهذا الدليل

الاول

مطلب

و قد قيل اغتنى ابرو السيف
 فعل بديانكم فعل بالاختيار

متحققة مثل تصريح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقلم الى
 السيف والاطلاق الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي الى غير الفاعل
 ومثل الجواب جميع العقلاء على ان الامور المذكورة آلات للافعال المذكورة
 مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل محبة في الفعل عن هذا الالزام
 مثل ما فعل القطع السكين بفعله الشخص المستعمل السكين وكذا في غيره وما
 استدلل به على ان الفعل عام في الارادي وغيره من اهل اللغة فتروا الفعل
 باحداث شيء فقط ففسادهم من لان الاحداث ايضا مما هو مخصص عند
 بالارادي فان قيل نحن وان لم تخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعلم
 ايضا بحيث يصفه الآلات والشروط فان معنى الفعل الثاني في الشروط
 ليس لها تاثير في الشروط قلنا ان اردتم بالتاثير الجازم لا التاثير الاختياري
 فمرحبا بالوفاء وان اردتم به معنى آخر توجد في بعض ما يحتاج اليه الشيء
 دون بعض حتى تسمى الاول فاعلا والثاني آلة او شرطا او اي شيء شئتم
 فلهذا المعنى غير بين فيتنو. حتى تكلم فيه فانما يجزى فرقا بين حصول السخونة
 في جرم النار وحصولها في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار
 فاعلة الاولى دون الثانية والفرق بان الاولى لا يمكن انفكاكها عما تهادون
 الثانية غير مجاز انتم لا تشترطون في الفاعل استلزامه بانفراد للفعل
 وتجوزون استلزام بعض الشروط له فان قيل نحن ايضا لا نفرق
 بينهما ولا نقول ان النار فاعلة لسخونتها الا بطريق المساهلة بل نقول
 فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض قلنا فيستقل في مطالبكم
 ما الفرق بين الفياض على زعمكم وبين النار انه لم قلتم ان الاول هو الفاعل
 دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدأ وتوقف

اي لا سند

التحوته عليها الظاهر من توقفها على المبدأ **فإن قيل** الفرقان للبدا شعوراً
 بالتحوته دون النار قلنا فيلزم ان يكون الانسان ^{تأخراً} لصحته ومرضه
 وطوله وقصره وامثال ذلك فاتها محتاجة اليه وله شعورها بها فاما الفرق
 بينه وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكاة ان معنى التأخير هو استتباع
 المؤثر وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم التأخير ويحتمل وجوه
 بدون وجود المؤثر لا يفغى من القوي شيئاً لان هذا التعلق متحقق في
 جميع العلل نامة كانت او ناقصة فاعلية كانت او غير ما بل في الشروط
 والآلات ايضاً فان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسيره قد بان
 الفساد والآلات فان كان المراد بالاستتباع الاقتصار التام الموجب لثبات اثر
 عليه فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا **آفها** وان كان غير ذلك فلا
 عدمه في التأثر بالنسبة الى سخونة الماء **فإن قيل** انهم يشنون الارادة
 لله تعالى حيث نقل عنهم يقولون ان الله تعالى فاعل مختار وبه ان شاء
 فعل وان لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضيه وجود مقدمها ولا
 عدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع
 ومقدم الثانية دائم الالاقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة
 ولذا يطلقون عليه اسم الصانع ايضاً مع ان الصانع من لوازم الارادة
 بالاتفاق قلنا هذا المنقول عنهم كلام لا يحقق له لان الواقع بالارادة
 والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد
 بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دلها
 مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى
 موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوا

فاعلا

مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد
 اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم
 وليس هذا المنقول عنهم الا تمويهاً وتليساً واطلاقاً فهم الصانع عليه
 تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد المطلق والصنع وامثالهما الى الله ثم
 على زعمهم ايضاً مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه اذ هو تعالى عند
 ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل بجزء واحد منه واما
 بالنسبة الى ما راجز آثر الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل اليها اثر
 فانظر كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكونه تعالى
 عما يقول الظالمون علواً كبيراً ولا يبين هذا الا بذكر ما زعموا في كيفية
 وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته
 عقل اي يمكن غير متحيز واحال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية
 ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس باطنة اي يمكن غير متحيز ولا حال
 فيه فيحتاج في فاعليته الى آلة الجسمانية وجسم ينصرف فيه تلك
 النفس وهي جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى وصدر من هذا العقل
 عقل ثالث ونفس ثمانية وجسم اخر هو جرم الفلك الثامن وهو فلك
 الثواب وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر
 هو جرم الفلك السابع وهو فلك اعلى السيارات اعني زحل وهكذا حتى
 انتهى الامر الى عقل تاسع فصدر عنه عقل عاشرو ونفس تاسعة وجسم
 هو جرم الفلك الاول وهو فلك اسفل السيارات اعني القمر وبه يمتد هذا
 العقل العقل الفعال والمبدأ الفياض لحيكاتها الارادة لجرم هذا الفلك
 الى غير النهاية وفيضان صور العناصر ونفوسها وبعض اعراضها

عليه طامنه بواسطة استعدادات تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وابتاعها
من الأوضاع المخصوصة ومنه ذلك نزعهم ان المبدأ الاول واحد من جميع
الجهات والواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد لا بتعدد جهات من جهة
او صفات ولو اعتبارية وآلات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الا
معلول واحد وهو العقل الاول وانه عاقل بمبدأه ونفسه ويمكن وجوده
فله اعتبارات وجهات تلك بعضها اشرف من بعض والا يكتفى ان يصدر
من الاشرف الاشرف فصدر عنه بحكمة عقله مبدء عقل ثان وبوجهة نفسه
نفس وبوجهة امكانه جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام ^{عقلية} الخ
المذكورة واعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل
ما ليس مستندا الى اصل موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذاهبا
ثلاث لكن بعضهم يثبتون الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون
هي وجوده ووجوب وجوده وامكانه ويسندون صدور العقل
والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب وتارة يجعلون العقل الاول
ذاهبا اثنين والصادر عنه اثنين لكن منهم من يقول للجهتان وجوده
وامكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن جهة امكانه فلك
وسمهم من يقول هما تعقله وجوده وتعقله امكانه والصادر كما ذكر
وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاهبا تاربع
امكانه وجوده وجوبه بالغير وتعقله لذلك الغير ولا يخفى على الناظر
خطبهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جميع الجهات بالمعنى الذي ذكره شيئا يعتد به وما استدلوا به
على ان ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما استغفرت عليه

لا يعطى الوحدة بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلوا
عليه بوجوده نذكر هنا ما هو عمدتها لئلا يتبين لنا انهم على اي شيء يبنون مثل
هذا الطلب الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي
شيئان كان مصدر الكل منهما ومصدرية لهذا غير مصدرية لذلك
لانه يعقل كل منهما بدون تعقل الاخرى فلزم التعدد في الواحد الحقيقي
وهذا خلف مع ان المصدريتين ان كانت كل منهما عين ذاته لزم ان يكون
له حقيقتان متغايرتان وان يكون الواحد اثنين ومما يحال ان كانت
كل منهما ذاخلة فيه لزم التركيب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت
كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدر لكل من المصدريتين فينقل الكلام
الى مصدرية المصدريتين حتى يلزم احدا المحالين المذكورين اللذين
هما نالبا الشرطين والشر وان كانت احدهما عينها فالأخرى ان كانت
داخلة لزم التركيب وان كانت خارجة لزم احدا الامور الثلاثة وان كانت
احدهما داخلة والاخرى خارجة لزم التركيب مع احدا المحالين الآخرين
واما اذا كان الصادر واحدا فصدرية عين الفاعل فلا يلزم شيء من
المحالات والاعتراض عليه ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها
في الخارج فلا ينافي تعددها الواحد الحقيقي وح ينحازا انهما خارجتا وليس
لها صدور من فاعل ومصدرية حتى تفعل الكلام مصدرية ما فلا يلزم
شيء من المحالات فان قيل للخطف لزم لان تعدد المصدرية ولو كانت
امرا اضافيا اعتباريا ينافي الوحدة الحقيقية المفسدة بعدم تعدد الجهات
ولو اعتبارية كما ذكره قلنا المنافي لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية
الغير الإضافية ولا السلبية وهي المرادة بالاعتباريات المنفية في نفس الوحدة

والا لا يوجد واحد حقيقي أصلا اذ المبدأ الأول متصف بتقدمه بالذات
على العالم ومعرفة بالزمان له عندهم ويتقدمه عليه مطلقا عندنا
والقدم والمعية وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصف
بانه ليس بجسم واجزاء ولا عرض الى غير ذلك **فان قيل** الاضافات والسلب
لا تعرض للواحد الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل لا يمكن
تعقلها الا بعد تعقل مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه
ولا يمكن في تعقلها تعقل احد المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل
باعتبارات وجهات متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معانها
الظاهر الاضافي حتى يمنع حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان يعرض
له هذه الاضافات ولا شك ان هذه الحقيقة حاصلة له في ذاته قبل ان يتعلق
عاقلا فضلا ان يتعلق معه شيئا آخر **قلنا** الاضافات والسلب ايضا حاصلة
له بحسب ذاته سواء تعقله عاقل اولي والا لم يصدق حكم العقل عليه بتلك
الاضافات والسلب وللزم ارتفاع التقيضين عنه ولا شك في بطلانه ولو
سلم فليكن المراد من الاضافات والسلب ايضا كونه بحيث يصح ان يعرض له
هذه الاضافات والسلب كما ذكرتم في المصدرية **فان قيل** لا يصح هذا
في الاضافات والسلب لانه يلزم منه ان تصاف المبدء بصفات حقيقية
وهو بطعننا **قلنا** لا شبهة لعاقلا انه في حد ذاته مع قطع النظر
عن تعقل عاقل بحيث يصح عليه هذه الاضافات والسلب فان لزم منه
ان تصافه بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم **فان قيل**
يجب ان يكون للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية ليست له مع غيره والا

البحكم

ايجاده له اولى من ايجاده غيره وهو **فان** كان اثر الواحد واحدا يجوز ان يكون
تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعدد افي لزم ان لا يكون
له مع شيء منهما تلك الخصوصية لا خصوصيته مع هذا غير خصوصيته مع
الآخر ضرورة ولا يجوز ان يكون كلتا الخصوصيةين بحسب ذات الفاعل
لان الذات الواحدة لا يتصور بحسبها لها خصوصيتان متغايرتان ولا
بحسب غيره والا لم يكن واحدا حقيقيا و مرادنا بالمصدرية هذه الخصوصية
قلنا اذا اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل مع اثره خصوصية ليست
له مع غيره ما ليس اثره مطلقا او بالخصوصية خصوصية جزئية معينة
فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
وبالخصوصية مطلق الخصوصية التي ترتب عليها صحة صدور الاثر
عن الفاعل فلا يتم امتناع ان يكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين
يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى
البداهة فيه غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له بحسب ذاته
مع احدهما خصوصية وبحسب امريلية او اعتبارية خصوصية مع الآخر
فان قيل لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له وجود في الخارج دخل في مبدئية
وجود الاثر **قلنا** ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما
ان يكون له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطها فلا امتناع فيه فان
وجود الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الاثرى ان
الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها امر اعتباري فطعا ليس
لها تحقق في الخارج واما المتحقق فيه ما له تلك الخصوصية والبس من
شيئكم من يجعل مكان العلول الاول لذاته وجوب وجوده بالغير

جهة صدور ذلك ونفس منه كالا مكان والوجوب لا تخفى لها في الخارج
بل ما اعتبار بان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل بحسب ذاته
مع احد خاصية وباعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع
خصوصية اخرى فلا يكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير
متحقق مع شيئين خصوصية بل مع احد ما بحسب ذاته فقط ومع الآخر
باعتبار وجود آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجبة
هو الله تعالى بالحقيقة لا كما قالوا ان المضاد منه عقل فقط وسائر
الموجودات صادرة عن غير وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان شاعلوا في تعاليمهم واستندوا معلولا الى ما يليه كما يستندون
الى العلة الاضافية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك
مناقيا لما اتسوا وبنوا عليه مسائلهم وفيه نظر لان اسنادهم
حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المستند عندهم بالمبدأ الفاعل
بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركة الفلكية وما يقعها
من الاوضاع واتصالات الكواكب وغيره لنا شهر من ان يخفى فلو كان
عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاتي في اقتضى توسط ذلك
العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول بعد تمام استعداده
القبيل للوجود ليست تلك الحركات كاف في ايجادها وايضا انهم اذا عرفت
بجواز صدور شيئين من الواحد والتكليفات التي ارتكبوها في اثباته
والنزاع فيه كلها ضايحا محضا من غير ترتيب ثمرة معتد بها عليه اذ
في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانه يلزم من انتفاء صدور

بما لا يخفى من ان صدور شيئين من الواحد لا ينافي في ذاته بل هو مقتضى كونه واحدا في ذاته

الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يقولون هذا يتناقض مع خصوصية ان يكون
بانه لا استحالة فيه اذ صدور احد ما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور
الاول عنه والظاهر ان قوله بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب
باجل على المسألة والجواز من قوله بصدور البعض عن غير الثاني
من وجهي الاستدلال على ان الواحد لا يصدور عنه الا الواحد بقر
بطريقين الاول انه لو صدر عنه **آو ب** لكان مصدرا له ولما ليس
اذ ب ليس وكذا كان مصدرا لـ **ب** ولما ليس ب اذ ليس ب وانه
تناقض وفساد هذا من البين يقتضي صدور آ هو لا صدور آ ولا
صدور لا ا كان يقال صدر من النار النسخين واللا نسخين الذي هو
التخفيف فانه ليس فيه تناقض ولا تناف وانما التناقض اذا قيل صدر
منها النسخين الثاني ان يقال لو صدر عن الواحد **آو ب** من جهة واحدة
صدق قولنا صدر عنه آ من الجهة الواحدة وانه محتمل صدق الاول قط
واما صدق الثاني فلا تلهما صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة
صدق انه لم يصدور عنه آ من تلك الجهة فصدق انه صدر عنه آ ولم
يصدور عنه من جهة واحدة ومما متناقضان وهذا التقرير هو الذي
اختره الرئيس ابو علي وكتبه الى تلميذ بهمنيار حين طلب منه البرهان
على هذا المطلوب والاعراض عليه ان الشرطية اعني قوله لما صدر
عنه ما ليس آ من تلك الجهة وهذا ليس نقيضا لقولنا صدر عنه آ
من تلك الجهة ولا يتسليم الاستلزام لفساد آخر ولو سلم لزوم الاول
فلازم التناقض فان القضييتين مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان
كما عرف في المنطق فان قيدت احدهما بالعدم منع صدقهما قاله الاكابر

الاستخفاف بالصدور

ولم يصدور عنه آ

بالباء كما ذكره فان اللازم من صدور الباء عنه من تلك الجهة انه لم يصدور عنه آ من تلك الجهة بل ان صدوره عنه

العجب ممن يفتي عمر في تعلم الآلة العاصم وتعليمها ثم جاء إلى هذا المطلب
الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط بضحك منه البيان **قال**
شارح الاشارات هذا الحكم يعني الواحد الحقيقي لا بوجوب من حيث هو
الاشياء واحدا قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياها
لاغفالهم عن الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما يورد في
صورة الاستدلال للقبية الحقيقية الاستدلال فلا يفيد ما يورد
عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الاقنا
المعتبر بها عنه فلا نزاع في فريضة من الوضوح بل في كونه في غاية الوضوح
لاننا اذا اعتبرنا الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه
من الوجود ولو بعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور
صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لقوا من غير فائدة
اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شئ من الاشياء لا في الخارج
ولا في العقل الباطن الفرض كسائر الكليات الفرضية فائدة فائدة في
معرفة حكمه وانما كثرة مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو
تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التثنية وتسليم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بينها ولان له ذاتا
ووجودا ووجوب وجود فكيف صار هذا في العلول الاول جهات
تعدد الفاعل ولم يصبر هنا فان قيل وجود المبدأ الاول غير ذاته
وكذا وجوبه ووجود العلول الاول وجوبه فحصلت الجهات
هنا ولم يحصل ثم قلنا مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم

في انه زائد في كل الموجودات ولا في ان الوجوب باعتباري لا يصلح
ان يكون عين ذات الواجب وانما انهم في وجود الخاص وليس
الكلام هنا فيه ثم لا يخفى ان قولهم ان الاول ان يصدر الاشرف عن
الاشرف كلام خطاي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلمية و
العجب من ذلك الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء تحيروا في هذه
المسئلة لعدم تفهمهم في الاسرار الحكيمية وهو تعمق فيها وتخلص عن
ورطة هذا الخبط انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال
اذا استند مسببان احدهما ثم وجودا من الآخر الى سببين كذلك
وكان السببا لانتم اتم وجودا من السببا لا نقض وجب استناده الى
السببا لانتم لان العلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا
موضع على وله نظاير كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم
الاشرف تتبع الاشرف مقدمة خطائية وتجب من ان على حيث استعملها
في هذا المطلب وفيه مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظرا
لاننا ان اراد بالسببين لانتم والانقص ذات السببين الموجودين فليس
هناك سببان موجدان متغايران بالذات حتى يكون احدهما اتم
والآخر انقص وجودا بل الموجود هو العقل الاول كما هو المشهور
عنهم والمبدأ الاول بواسطة كما ادعاء هو وان اراد بهما ماله دخل
في السببية في الجملة فلا يتم امتناع ان يكون العلول اتم وجودا من العللة
بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معدات فهو انقص وجودا من
معداته بعيد كيف والحساب هنا مثل الامكان والوجوب والوجود
لها اصلا فان قيل المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل

السببية اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر قلنا هذا اعتبارا وسمي
محض فانه لا ينفك لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوده
بالغير اتم من وجوده بالنظر الى مكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت
بهذا في التمام والنقصان فكيف اذا قبل وجود المبدأ الاول بالنظر الى
وجود العقل الاول اتم من وجوده بالنظر الى مكان العقل الاول في
ذاته فان اللازم مما اخذنا من ان موجود جميع الممكنات ليس الا المبدأ الاول
هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفق به ولا بما ليس يتلذذه ولم يرد
ان كلامهم في هذا المطلب الجليل فما اذا نظر المتأمل الى اية جهة منه
يتبين له وجود من الفساد وهذا من كان دابة الذب عنهم وكان يجده
في ذلك كل الهم ما عرف هنا بعدد كثير مما اوردنا عليهم ولئن قطع
الطالب للحق النظر عن جميع ما قرناه وغيره مما ذكرناه ونظر بعين الايمان
في انهم كيف حصر واجهات تعدد المعلوم الاول في ثلث مع ان له ذاتا
وامكانا وجوبا بالغير ووجودا منه وتعلقا لذاته وتعلقا لفاعله
وتعلقا لمعلولاته الى غير ذلك فكيف صدر عما هو اقرب الى الوحدة
الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة جدا ومعنى الفلك الثامن بما فيه
من الثوابت الغير المحصورة وما صدر منها الف وما شئت وبنف وما
صدر عنها بعدد الى العقل العاشر مع بعد عن تلك الوحدة مثل ذلك
بل عشر عشر وكذا صدر عن العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر
مما صدر عن العقل السادس فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ
الصادرة عن العقول الثلاثة على زعمهم اكثر من اجرام فلان الشمس والقمر
عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدويره ون فلان الشمس وكذا

اجزاء فلان عطارد زائدة على اجزاء فلان القمر بواحد وامثالا ذلك من احوال
العلويات والسفليات لكفاء في ان يوضح له ان ما اورد في هذا المقام
من الخيالات مما لو بنى عليها هون المطالب لكانا وهين من شبح العناكب
فكيف باهول الامور واعظيها وهو بناء السموات والارضين وكيفيته
وجودها عليها ولئن شغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في النقص عن
الاشكال المتألمة عليهم لطال الكلام ونشئت المرام والحق ان التصديق
للاطلاع على كنهه كهيئة ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة
لا يبدو ساحتها ولا يتجود اهلها لا سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل
ان لا يتجاوز مما تحقق من متن النقل او يتيقن من براهين العقل والله العليم
واليه التمايات ومنه المبدأ **المبحث الرابع** اثبات الصانع للعالم
اعلم ان المسلمين لما قالوا بحدوث العالم انهم لم يروا بيانا احتياجه الى
صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتساذج احتياج كل شئ
الى موجود يوجده لا يخفى على عاقل بل قبل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا
والدهرية يقولون بقديم العالم وباستغناء عن الصانع وهذا وان كان
باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقديم العالم مع احتياج
الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم
ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن ونزج احد المتساويين على الآخر بلا مزج بديهة فوجود
العالم محتاج الى مزج له وذلك المزج لا يجوز ان يكون ممكنا غير منه الى
واجب والا يلزم التساذج ولا ممتنع وهو ظفرتانه واجب الوجود
وهو المطلوب والاعراض عليهم ان احتياج الممكن ولو كان قد يفرض

الى ما يتخرج به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد
لوجوده مثلا وفعل الوجود وافادته يقتضيه البتة وقبا يكون الوجود
قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم فان قيل نحن نتجوز كما مر
في اطلاق الفاعل والضايف ومرادنا بهما علة لا يمكن وجود العالم بدون
وجودها قلنا بل منكم جولز عدم انتهائهما الى علة واجبة الوجود لذاتها
لان تجوز كذا لوجود حوادث متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجولز عدم
انتهائهما الى الواجب مع كون كل منهما علة لاخر منها الحادث اليومي فان
ترتبا جزء الزمان وما فيها كترتبا افراد العلية فاذا جاز ان لا يستحي
اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان
فليجزم عدم افراد العلية الى علة لا علة قبلها فان الدلائل الدالة على
استحالة وجود امر غير متناهية ان تمت دلت على استحالة مطلقة
سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود اولا وسواء كانت مرتبة اولا
كما بينا في اوائل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم جواز في من الصور الثالث
فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز صورتي من الصور الثالث
فلا يثبت بهما عدم جواز الاخرى فان قيل لنا دليل على استحالة تسلسل
ما سواها بل على اصل المدعى عنه ثبوت الواجب على العالم واجبة بذاتها
تقرره ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية
لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية وهو مستلزم المحال والملازمة
الاولى بينة اذ المفروض عدم ناهي العلية بين تلك الموجودات فلو كان
منها ما هو غير محتاج الى العلة هف والمحتاج الى شيء اى شئ كان ممكن شيئا
اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها

انما هو في غير متناهية

في غير متناهية

فانما هو في غير متناهية

موجودة اذ هي ليست لا ومعلولات وبجبا اجتماع العلة والمعلول في
الوجود وعدم المركب لا يعقل الا بعدم جزء من اجزائه فلهذا علة موجبة
مستقلة بمعنى انه لا يكون لها شريك في ذلك لا بجاد خارج عنها اصلا
اذ لابد لكل ممكن في وجوده منها فغلها اما نفسها وهو ضروري البقاء
ويشبه عليه بان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون متقدمة بالذات
عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واما جزؤها فاما كل جزء وهو
لان لا شيء من الاجزاء كافيا في وجود السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا
يلزم تواردا للعلل المستقلة على معلول واحد بالشخص غنى مجموع السلسلة
وكل جزء منها اما الاول فظ واما الثاني فلان الموجد المستقل للمركب
الذي كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون موجدا لكل جزء منه اذ لو كان
شيء من اجزائه موجدا حزا احتاج المركب ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا موجدا
مستقلا فيتوارد كل الاجزاء بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون
كل منها علة لنفسه ولعله لما بينا ولا يخفى استحالة واما جزؤها فبمعينه
وهو ايضا بط للذم ما ذكرنا في القسم السابق وان علمه اولى بكونها
علة المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا بط لانها لا تخلو اما
ان توجد جزء من اجزاء السلسلة اولا وكلاهما بط اما الاول فلانه
لا يخفى اما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم تواردا للعلل
المستقلين على معلول واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ
المفروض ان لكل جزء علة في السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا
التقدير لزم تناهيها اذ هذا الجزء صار طرفا لها واما الثاني فلان
الموجد المستقل للمركب مطلقا لا بد ان يكون موجدا لجزء منه اذ لو وجب

لاننا نجادها لاجزاء المجموع

الاجزاء بدونه لو وجد المركب بدونه لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون
 موجدا له واذا استحال كل واحد من اقسام الشيء استحال ذلك الشيء فثبت
 استحالة ان يكون للسلسلة المفروضة علة موجودة واذا استحال ان يكون
 لها علة فاستحال ان يستحالة الملزوم باستحالة اللازم واستحالها
 هي المطلوب الاول واذا استحال ان يكون لها علة سببها اجزاء العالم
 الى غير ممكن ولا يخفى انه يجوز ان يكون متممات فثبت ان يكون واجبا بذاته
 فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب الثاني الذي هو الغاية
فلن مجموع الاشياء ليس لنفس تلك الاشياء فلا يتصور ان يكون له
 علة غير مجموع علل تلك الاشياء سواء كانت تلك العلل من تلك الاشياء او
 خارجة عنها وهذا ضروري وتوضيحه النظر الى حال المجموع الواقع بان
 يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات كالعقل الاول والثاني والثالث
 مثلا او كالعقل الاول والنفس الاولى والقلوب الثامن فهنا مجموعان
 واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل الاشياء الاربعة في كل منهما
 المبدأ الاول والعقل الاول والعقل الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست
 الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال
 بان يكون تلك الاشياء متناهية او غير متناهية ففي السلسلة المفروضة
 علة مجموعها مجموع علل اجزائها فان قيل هذا كلام خارج عن التوجيه
 فانا حصرا اقسام علة السلسلة وبيننا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى
 مثل هذا في المنطق القياس المقسم فعلى المعترض ان يقدح اما في المقصد
 او في مقدمة من مقدمات الدلائل وليس في هذا الكلام شيء من ذلك
فلن هذا نقض اجمال للدليل بانه مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع

مقدماته وتنبه لان يوضح ما يذكر بعده وتفصيله انا اختار ان علة
 السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل المعلول الاخير الذي هو
 ليس شيء وظرف السلسلة من جانبها المتناهي وما ذكرتم من وجوب بطلان
 هذا الشق كلها ممنوعة اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجوده
 السلسلة لانه اذا وجد وجد المعلول الاخير قطعا ووجود السلسلة لا
 يختلف عن وجود جزئها الاخير واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل
 للمركب يجب ان يكون موجدا لكل جزء منه ان اردتم ان يجب ان يكون
 هو بعينه موجدا لكل جزء فهو ممتنع واللازم اما تختلف المعلول عن العلة
 المستقلة واما تقدمه عليها وكلامهما مع وذلك فيما اذا كان المركب
 مرتبا اجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول
 فقط موجودة او لا فعلى الاول يلزم تختلف المعلول وهو المركب وجزء
 الآخر ايضا عن علمها المستقلة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو
 الجزء الاول على العلة وان اردتم ان يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو
 داخل فيه موجدا لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة
 السلسلة هي مجموع ما قبل الاخير وليس شيء آخر علة مستقلة لها وعلة
 هذا المجموع مجموع ما قبل جزئها الاخير لا غير وكذا في المجموع الثاني والثالث
 وما بعد مما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعني المجموع الثاني الى ما لا ينقطع
 داخل في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة للمجموع جزء
 من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي
 هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد كل جزء منها بما هو داخل فيه
 وعلى هذا القياس المجموعات الاخر وليس فيه توارد عليتين لعل السلسلة

معلول

ولا على شيء من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فمثل وانما
الرابع فلان ما ذكره من الاولية ممنوع وما اورد في بيانها مدفوع بان
الجزء الذي اختاره للعلة متعين لها اذ هو المستقل بايجاد السلسلة دون
غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل في جواب هذا الاعتراض انه
لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجودة لها مستقلة
بالثاني نرى ان لا يكون لها شريك في الثاني نرى تلك السلسلة والكان
ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعاً ووجه اندفاع ما بيناه من انه لا
يلزم ان يكون موجدا لكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بل يجوز ان يكون
موجدا للجزء بما هو داخل فيه وابتعد منه ما قال في موضع آخر من
ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما توجب الجملة ثبوت
فاندفع الاعتراض وانحصر عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير
مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بها
وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا الزم بطلان الاستدلال
اذ على هذا التقدير لم يمتحج السلسلة الى علة خارجية عنها فيلزم انقطاع
وثبت الواجب كما هو المدعى والمقصود من الاعتراض الا هذا ويلزم
ما ذكره ان يكون اجزاء المعلول المركب حتى جزءه الصوري من تمام موجدة
المستقل لان المعلول لا يجب بدونها وليس كذلك وما قررناه من الاعتراض
هو مراد من قال علة السلسلة نفسها على معنى انه يكفي نفسها من غير حاجة
الى خارج عنها فان الثاني منها علة لا اول والثالث علة للثاني وهكذا
فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها فلما لم يكن الجملة المأخوذة على هذا

غير الافراد لم يمتحج الى علة غير علل الافراد ولا استحالة في تعليل الشيء بنفسه
على هذا الوجه وهو ان يعقل اشياء كل واحد منها بما قبله في الترتيب الطبيعي
فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجية عنها فيكون معللة بنفسها
على معنى انها كافية في وجودها بما فيها وانما المستحيل بتعليل شيء واحد
معتين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه لا يخرج مراد ان مراده بالنفس
ما هو غير خارج فظهر من تكرير التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقته
بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله لا استحالة
في ان يعقل اشياء كل واحد بما قبله في الترتيب الطبيعي المجموعات الواقعة
في السلسلة من تمامها وتما نقص منه بواحد او اثنين او ثلثة الى غير
ذلك يدل على هذا انه جعل المعلل الجملة المأخوذة كذا وعلتها علل
الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد بما قبله فانه
ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثاني منها علة لا اول والثالث للثاني
وهكذا فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الاحاد لا المجموعات
ولما حصل ان مراده ما اختاره وقررناه فاندفع ايضا ما قال ذلك الفاضل
في جوابه من انه لا شك ان آحاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان كل واحد
منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة كافية
في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في
ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة
هو اخله في السلسلة كانت العلة الموجدة لكل جميع تلك العلل الموجدة
للاحاد وح يقول جميع تلك العلل التي هي علة موجدة للسلسلة بأسرها
اما ان يكون عين السلسلة واخله فيها او خارجية عنها والاول لا

ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة له مع لان العلة الموجدة لشيء سواء
كان ذلك الشيء واحداً معيناً او مركباً من احدى متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه وقد
اندفاعه انه علم ان مختار في الحقيقة هو الشيء الثاني وهو يتكلم على
اختيار الشيء الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجيب ان ذلك الفاضل
بكثر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقرير ترد يد
قبلياً وذلك انه بعد حكم يلزم ان يكون علة مجموع السلسلة علل الاجزاء
التي كل واحدة منها داخلة في السلسلة برودة ان تلك العلة اما نفس السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء
الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في صحة ادلاها
ولا توفيق الخروج والترديد ينبغي ان يكون بين شيئين يكون لكل منهما
احتمال بوجه وانما اشتغلنا بالردة عليه مخافة ان يتوهم القاصرون
بسبب صراخ على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع من الدليل ثم ان هذا
شيئاً آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل
الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت
منتهية الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات
بعض المقدمات تفاوت وتقرير ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية
الى الواجب لحصلت سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يلزم المحال
بيان الملازمة الثانية ان التسلسلة ممكنة لانهما محتاجة الى غيرها الذي
هو اجزاؤها والمحتاج الى الغير سيما الى الممكنات ممكن قطعاً فهي
محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل ان يكون عللها جميع

علل اجزاؤها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس السلسلة او داخلة
فيها او خارجة عنها والكل مع اما الاول فظ واما الثاني فلا يتم ان كانت
كل واحدة من اجزاء السلسلة فهو بيط وكذا كل واحد من اجزاءها الممكنة
لان الموجد المستقل للمركب لا بد ان يكون موجداً مستقلاً لكل جزء من
اجزائه الممكنة ولا نه يلزم ان يكون كل من الاجزاء علة لنفسه وللعلة
الممكنة وللعلة الممكنات وان كان بعضا معيناً من الاجزاء فهو ايضا
بط لما ذكرنا من ان شيئاً منها ليس جميع تلك العلل ومن التوارد ولا نه
ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان يكون علة السلسلة
ويلزم ان يكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلة ايضا وان كان
الواجب يلزم ان يصدر عن الواحد للقطع اشياء كثيرة هي السلسلة و
كل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف لا يتصور ان يكون
جملة من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشترنا اليه ولا نه ان كان واجباً
تعدد الواجب وهو ايضا لا بد ان يكون موجداً للجزء منها فان كان
جزءاً لها الاول لزم امكان الواجب وان كان جزء آخر فاما ان يكون
لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارده العللين على معلول واحد
واما ان لا يكون له علة فيما فيلزم الخلف من جهة ان المفروض ان
لكل جزء من الاجزاء الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتماء السلسلة
يكون اليه لا الى الواجب الاول وان كان ذلك الخارج ممكناً فلما ذكرنا
من لزوم امكان الواجب والخلف فالزام وارده عليهم اذ هم قائلون
بتسلسل العلل المنتهية الى الواجب ومعلوله الاول ويجوز ايراد النقص
الاجمالي على استدلالهم هذا بوجه آخر الزام ايضاً وهو ان يقال

لان شيئاً من اجزائها ليس جميع تلك العلل
فكيف يمكن ان يكون من اجزائها ما ليس
له دخل في تلك العلل وهو جزء من الاجزاء
الذي هو معلول محض ولا نه يلزم ان يكون
المستقل على معلول واحد بالتحقق وهو

الممكنة

لوتهم ما ذكرته في الاستدلال بجميع مقدماته لئلا يلزم ان لا يصدر من الواجب
ثم موجود اصلا فلا يوجد شيء من الاشياء وهذا بطر قطعا او يصدر
عنه اثنان وهذا بطر عنكم اما الملازمة فلا نه لو صدر عنه واحد لم يحصل
مجموع هو الواجب ومعلومه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر فهو محتاج
الى موجود مستقل فهو ما نفس المجموع او داخل فيه او خارج عنه والقسم الاول
بطر وهو بطر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج ان كان واجبا لزم تعدد
الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد اجزاء من المجموع لما ذكر فان كان جزء
الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء الآخر لزم تواردا العلتين عليه
وان كان ممكنا فالوجه الاخير الوجهين المذكورين على تقدير كونه واجبا
وعلى كل تقدير تنقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلته الخارجية حتى يتم
العلل واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء الصادر فعملته اولى
بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان الواجب لزم
صدور اثنين منه اعني الصادر والمفروض والا والمجموع نفى ما عدا الاخير
من المحتملات لزم امتناع صدوره في من الواجب على تقدير صدق بعض
مقدمات الدليل وفي الاخير لزم صدور الاثنين منه فعلم ان صدق
جميع المقدمات يستلزم احدا لا يميز وهو المطلق **قيل** لا يلزم غير
وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب بجهة واحدة كما
يحيلون ان يكون ان يصدر عنه بحسب ذاته في باعتبار صدور هذا
الشيء عنه يصدر المجموع **قلت** اعتبار الشيء معه عين اعتبار المجموع
فلا يتحقق هنا امر ان احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور الآخر
والايتاني في كل صورة يصدر عن واحد حقيقة اثنان واكثر اظهر من هذا

فلا يبقى ادعائهم هذا فائدة فبعودا لا يلزم عليهم بعلامهم وليس المطلق هنا
الا هذا فان قيل الممكن والمحتاج الى العلة في نفس الامر متماثلان واحده
ليس الا وهو ذلك الصادق عن الواجب وليس بعد صدور عن علة شيء
آخر محتاج الى علة غير علة واحتياج غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن
آخر فله احتياج الى علة مجردة اعتبار لا يلزم منه فساد في نفس الامر وانما
يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون احتياجا عاما متغيرين بالذات
وليس كذلك قلنا هذا لا يبعد لكنه عليكم لاكم اذ يتوجه على استدلالكم
ان يقال بعد صدور كل جزء من علة لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج
الى علة بحيث لو فرض عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر بالمجموع عن
علته فليست من نحن ان ما ذكرتم في دفع النقص حق فالتمسوا انتم ايضا ان
استدل لكم عن اصله ساقط **المبحث الخامس** نوجدا لا له جل وعلا
اي نفى الكثرة عنه والكثرة في الاشياء يتحقق اما بحسب الجزئيات كما يقال
في الانسان كثرته اي له افراد متعددة او بحسب الاجزاء الذهنية بان يكون
ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل وبحسب الاجزاء الخارجية بان يكون
ذاته مركبة في الخارج من اجزاء اما تمايزة في الوضع كتركيب الانسان من
الرأس واليد والرجل وسائر الاعضاء وتركيب المركبات من العناصر وما غير
تمايزة فيه كتركيب الاجسام من الحبوب والصورة على زعم الفلاسفة واما
بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين اما ان يكون ماهيته ووجوده
عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور واما
ان يكون موجود عارض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها الوجودية
فهذه اقسام خمسة للكثرة تنفي الفلاسفة جميعها عن الله تعالى والمليكون

الشيء الذي لا يشك في كونه
الشيء الذي لا يشك في كونه

فثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استفع الاشارة اليه في انشاء المباني
وفي نفى الكثرة بالاعتبارات الاربعه الاربعه في اربعة مباحث اخرى و
ينبغي ان يحرا ولا الدعوي فان ههنا مقامات وللناس فيها مقالات
اذلاله القدم وجوب الوجود والايحاد وتدبير العالم واستحقاق
العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلافاً اما القدم الى الوجود
الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف سوى المقله
فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات ربعا ازيله هي الموجودية والحيثية
والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل يثبتونها فقط
ويسمون امثالها احوالاً ويرغمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل
مذاهبهم في هذا موكول في كتب الكلام فهم المتألهون في توحيد الله
في صفته لقدم ولهذا استموا انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا
بصفات موجوده قديمه لله ثم لكنهم حالوا تعدد ذات قديمه واما
الفلاسفة فقد بالغوا في تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا
بل اجساما كثيرة وغير ذلك قديمه وقد مرت اشارة الى تفصيل مذاهبهم
في ذلك ومن الجوس طائفة يسمون اخريين يقولون بالقدماء الخمسة
هي الباري والنفس والزمان والحيوى والمخلد او وافقهم على ذلك
الطبيب الرازي واما الايحاد وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون
بوحداية الله تعالى ولا يشركون به شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف
فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات موجدتين خاليتين لا فعالهم لا
ختيارية وان كان على خلاف ارادة الله تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون
خلق جسم بل ذات من غير تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق

جسم اصله منه تعالى ولا خلق شيء الا مجردا واحدا كما عرفته فيما سبق
واما استحقاق العبادة فتوحد تعالى به متفق عليه بين القائلين با
ستحقاق العبادة سوى ان الشئوية قائلون بوجود آلهين للعالم احدهما
النور خالق الخير والاخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى بعضهم الاول
يزدان والثاني امر من قائلهم يرون استحقاق العبادة لها واما الوثنية
اي عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سمو عبدة لها بناء على تسميتهم يا
الله وغاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها استحقاق العبادة و
صفات لا لوهية بل يزعمون انها شائعة نافعة لهم عند الاله الحقيقي
فلهذا يعظمونها ويتدللون عندها وكذا وجوب الوجود لتوحد تعالى
به متفق عليه بين مبني الاله سوى الشئوية والمطلوب بالبحث هنا
ما ذكره في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة احدها انه لو وجد
واجبان فكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو لا بد من امتيازهما
عن الآخر اذ لا يتصور اثنيتية وتعدد بدون امتياز وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيئا ان يكون ممكنا لما سبق
فلا يكون واحدا منهما واجبا والمفروض ان كل منهما واجب ههنا والآخر
عليه ان ما سبقت من ان كل مركب مبني على امتناع تعدد الواجب كما استفت
عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤول الى المدعى مع ان هذا
الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا لهما وهو لم لا يجوز
ان يكون عارضا لهما والاشتراك في العارض لا يوجب التركيب في العروض
لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركه في ذلك العارض بذاته فان قيل لا يجوز
ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب لان العارض محتاج البسته

م

فيكون مركبا

الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما الذات او جزءها او خارجة
عنها والثالث مح والاحتياج الواجب في وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة
عن ذاته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وانما
الواجب وكذا الاول للزوم الدور لان المعلول ما لم يجب عن علته
لا يتحقق وما لم يتحقق وما لم يوجد علته لا يجب هو عنها وما لم يجب
هي بنفسها او بغيرها لا توجد كما تحقق جميع ذلك في موضعها فتوقف
تحقق وجوب الواجب على وجوب هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب
المتوقف على وجوبه وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مرات
فلما هذا انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو
اذ لا معنى للوجوب الذاتي الاكون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده الى
شيء اصلا فعدم الاحتياج نفى صرف وكونه بهذه الهيئة اعتبار محض
وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان والامتناع
امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق في الخارج
حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فما ذكرتم معارض
بان الوجوب لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته او جزءا منها اذ
لا يتوهم ان يكون امرا اعتباريا بالكلية والقسمان باطلاق اما الاول فلو
احدها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون
عين ما استحالة عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب الوجود يحصل
على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه لم يصح هذا
الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيها واحد
وثالثها ان العقل وجوب الوجود ولا تفعل خصوصيته ذات الواجب

فلا يكون عينها واما الثاني فللوجه الاول من الوجوه الثلاثة المذكورة
في القسم الاول والامر الاعتباري يمتنع ان يكون جزءا من المتحقق سيما
الواجب التحقق وللزوم التركيب في الواجب وهو مح كما نقرر فون به و
ثانيها ان واجبا الوجود له تعين البتة لانه موجود وكل موجود له تعين
وتميز عن ما عداه بالضرورة فنسبب تعينه المخصوص اما وجوب وجود
او غيره والثاني مح لانه يلزم منه احتياج الواجب في تعينه الى غيره لان
وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل ما هو غير وجوب الوجود فهو
غير الواجب فيكون ممكنا لا واجبا هف وايضا لا يخلو اما ان يكون
التعين المخصوص سببا لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سببا للآخر
اصلا وكلاهما مح اما الاول فلانه يلزم منه الدور لانه مح يكون وجوب
الوجود متأخرا عن التعين لوجوب تاخر السبب عن سببه لكن الوجوب
يلزم ان يكون متقدما على كل شيء لانه عين الواجب الذي هو المبدأ
الاول على الاطلاق واما الثاني فلانه لا يخلو اما ان يكون الوجوب ^{التعين}
المخصوص معلوما واحدة ليحصل بسببها بينهما تلازم او لا وعلى الاول
يلزم احتياج الواجب في وجوبه وتعيينه الى الغير واستحالة يتيقنه و
على الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد الواجب الذي هو عين
الواجب بدون تعينه المخصوص وهو مح ويوجد التعين المخصوص بلا
وجوب فلا يكون الواجب واجبا فان قيل لزوم جواز الانفكاك
بينهما على التقدير الثاني مم اذ يجوز ان يكون يحصل بينهما لزوم بسبب
غير كونهما معلوما علة واحدة قلنا قد يقرر في موضعه ان اللزوم
بين الشئيين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا معلوما

علة واحدة واذا بطل الشق الثاني بجمع محتملة نعتين الاول وهو ان
سبب النعتين المخصوص هو وجوب الوجود فايما وجد وجوب الوجود وجد
النعتين المخصوص لا يمنع تخلف السبب عن سببه التام فامنع تعدد
الواجب وهو المطلوب والاعتراض ان هذا الوجه مبنى ايضا على كون الوجوه
نفس الواجب وقد عرفت فساد في الوجه الاول فلا حاجة الى اعادته وايضا
وجوب الوجود له مفهوم كلي وما صدق عليه والذي يتوهم كونه عن حقيقة
الواجب لشكنا انه ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه من فرد المتيقن
في الواجب فيكون الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للنعتين
المخصوص وعلى هذا فقوله فايما وجد وجوب الوجود وجد هذا التيقن
ان اراد به انه ايما وجد وجوب الوجود مطلقا وجد النعتين فالنوع
مما اذ سبب هذا النعتين هو الوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد
به انه ايما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا النعتين فهو مسلم
لكنه لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال
ان لوجوب الوجود افراد مختلفة بالحقايق سواء كان قول مطلق الوجوب
عليها قولاً ذاتياً او عرضياً ويقتضيه حقيقة فرد منها ان يكون سببا
لهذا النعتين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا للنعتين آخر فيجوز
تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدماته الدليل امتناع هذا
وليس ايضا ضرورياً ومسك بعضهم في رفع هذا بما ذكره ابو علي في
الشفاء من ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في
مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها
واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء الكلام

في كون الواجب محض الوجود في بحث آخر ان شاء الله تعالى لان الوجود
المحض ولئن تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد
الواجب ولا حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلاً ثم ان هذا
الوجه في غايته السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالترديد
في ان سببه اما كذا واما كذا مستبعد جداً وثالثها وهو ما نقله
عنهم الامام حجة الاسلام انه لو وجد واجبان كان وجوب الوجود
مستقلاً على كل واحد منهما فاذا اعتبر احدهما لا يخلو اما ان يكون وجوب
وجوده لذاته ولا يتصور ان يكون لغيره فيكون الواجب واحداً لاثنين
واما ان يكون وجوب وجوده من غير فيكون ذات واجب معلولاً لانه
لا معنى لكون الشيء معلولاً الا ان وجوده وجوب وجوه من غيره
فلا يكون واجباً ولا يكون وجوبه ذاتياً هف واعتراض عليه بان ما ذكره
من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم مخطأ فان هذا التقسيم
انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما يكون له علة وليس كذلك وجوب
الوجود عبارة عن اشتقاق الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي علة حتى يقال
ان علته كذا او كما كذا والا فبحر في مثل هذا في جميع الصفات السلبية
بان قال مثلاً ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس بجسم اما ان يكون
لذاته فلا يتصور ان يكون غير اجساماً واما ان يكون لغيره فيحتاج الثاني
في صفته الى غيره وهو محتمل وان عنيتم بوجوب الوجود وصفاً ثانياً للواجب
الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيان حتى نتكلم عليه ونحن
نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم تختاراً وجوب وجوده لذاته
قوله فلا يكون لغيره مما فان وجوب الوجود كما اعترف به المستدل

مفهوم كل فحاز ان يكون له فردان واكثر يكون بعضها معلوماً للشيء وآخر
لاخر نعم معلول هذا المخصوص لا يجوز ان يكون معلولاً لآخر فهذه الادلة
ليس في منها تام الدلالة على المطر وانا ما ظفرنا بشيء من قبله في هذا
المطلب الجليل الذي هو من اعظم المسائل الالهية شأننا بشيخنا في
برهاننا وبقيده للناظر فيه بياناً اذا نظر الى اصولهم لا يظهر اننا
ان يكون شيئان واكثر منها مستغن على الإطلاق عن غير متميز عما سواه
بذاته لا يكون له شركة في وصف فهو بل في الاعتبار ان الصفة والسو
المحضنة وانما يتبين التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية
والبيئات العقلية القطعية ولو لا خوفنا لاطالة والخروج عما شرطنا
عليه في هذا الكتاب من قصر الكلام على المناظر مع الفلاسفة فيما اورد
من الاستدلالات على المطالب الاعتقادية لاوردنا بعض تلك البراهين
ليوضح لطالب الحق التفاوت بين الطريقين والتفاضل بين الفريقين زيادة
الاتصاح لكننا عولنا في هذا على ما فصلت في الكتب الاسلامية والله ولي
الهداية **المبحث السادس** تصاف الله تعالى بالصفات اخفاء واختلاف
في انه تعالى منصف بالصفات السلبية مثل انه ليس بجسم ولا جسماني
ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا في محل وبالصفات الاضافية
مثل الاول والاخر والبارق والناصب والباسط وغير ذلك وانما
الخلافة في تصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة
وغيرها فذهب اهل الحق الى جواز بل الى وقوعه على اختلاف منهم في كونه
تلك الصفات ونفاهما الفلاسفة واهل البدع والاهواء من الملتزمين
سوى ان للفلاسفة كلمات مجيبة في علمه توذكرها من بعد ان شاء الله

ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه
تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حتى قديم باق قادر مريد الى
غير ذلك لكنهم لا يريدون بهما ما يفهم منها لغة وعرفاً بل يقولون بها
بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قديماً باقياً ان وجوده ليس
مبوقاً بعدم ولا ملحوقاً به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا
البواقي فان المراد بها لوازنها السلبية مثلاً معنى كونه حياً انه ليس مثل
المعادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قادراً ومريداً انه ليس
بعاجز ولا مكدر وقد ذكرنا ما نقل البعض عنهم انهم يقولون هو مريد
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاول
دايم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دايم الانتفاء وبتنا ان هذا
المنقول لا يوافق مذهبه المسموع وربما يقال في وجه تأويل كلامهم
ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي ترتب فينا على الصفات
وبالجملة فلم يسم على في الصفات عنه تودليل ان مستلزم ان بالذات
لعدم الجواز وبالواسطة لعدم الوقوع احدهما انه لو ثبت له تعالى صفة
حقيقية لكانت ممكنة قطعاً اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى صوغها
الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج الى غير فهو ممكن فلا بد لها من فاعل
وافاعلها لا يجوز ان يكون غير تو والاحتجاج في اتصافه بصفة
الغير وهو محتمل فيكون فاعلها ذاته تو فيلزم ان يكون ذاته الواحد
من جميع الوجوه فاعله وقابله لهذه الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء
الواحد فاعله وقابله بالنسبة الى شيء واحد لوجهين الاول انه يصدر
عنه ح الفعل واليقول معا فيصدر عن الواحد الحق في اثنان وقد مرانه

والاعتراض تمام بالامتناع عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل
على هذا مع ان هنا شيئا آخر وهو انه لو تم ما ذكرنا من امتناع كون الواحد
قابلا لشيء وفاعلا لآخر ولم يقل به احد الثاني ان اجتماع فاعلية شيء وقابلية
في واحد يستلزم اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول الشيء لذلك
الواحد وعدم وجوب حصوله وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب
حصول المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المفعول الامكان الخاص
وجوب الحصول المعين وامكانه الخاص متنافيان وتنافي اللوان ملزوم
تنافي الملزومات فثبت امتناع اجتماع نسبي الفاعلية والقابلية بين شيئين
معيّنين فثبت امتناع ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقته بغيره زائدة وهو
المط والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصحح الى المؤثر عندنا هو
الحدوث لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قد يمتنع فليس لها فاعل فلا
يلزم ما ذكرتم الثاني ان قولكم ان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب
حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند
استجماع الشرايط وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة
القابلية ايضا كذلك اذا اجتمع جميع شرايط القبول وارتفاع موانعه
وصار القبول بالفعل وجب حصول المفعول قطعا وان اردتم به ان نسبة
الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرايط يقتضي
ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو محتمل فامفرق بين النسبتين في
اقتضاء الوجوب وعدمه فالتنافي بينهما اصلا وقد اوجب عن هذا
بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله
ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب

في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة
واحدة لزم الوجوب وامتناع من تلك الجهة وفيه نظر لانه ان اراد ان
المفعول اذا كان مما يجبان يكون له محل قابل له كما هو محل النزاع ففاعله
قد يكون واحد في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو محتمل اذ لا بد من القابل
وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا
باجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تنافي في محل النزاع اذ لا استقلال
لشيء من الفاعلية والقابلية بالاجاب بالنسبة الى المفعول المفعول ويز
شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد الثالث
انا لانتم ان نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المتنافي للوجوب بل الامكان
العام المحتمل للوجوب فان كثيرا من المقبولات مما يجب لغيرها ولا
يجوز انفا كما عنه كصورة كل فاك لحيوانه وشكل كل فاك له عندكم و
كحرارة النار ورطوبة الماء لهما فلا يلزم تنافي وقد اوجب عنه بان الامكان
العام محتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المفعول من حيث انه
مقبول مع وجود قابله وح يتم الدليل وفيه نظر لان هذا لو تم لزم
ان يمتنع اجتماع شيء مع ما ينافي في قسماته كان يقال لا يجوز ان يجمع كون
الشيء ابيض مع كونه ماشينا لان كونه ماشينا يحتمل ان يكون اسود و
الحاصل انك اردت ان يكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله
له في محل النزاع فهو محتمل وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تنافي
وقد اعترض على الدليل بان لا يمتنع ان يكون الشيء البسيط الى شيء آخر
نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له
ذلك الشيء الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى وهو مدقوع

بانه لا يفعل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها
سواه كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء
وجوب شيء آخر ولا يقتضي جهة الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضي
احدى جهتيه وجوبه له فهو ممنوع قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء
واقضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمال على الدليل بانه لو تم
لزوم امتناع ان يكون شيء فاعلا لمقبول شيء آخر اذ فاعلية الاول له يقتضي
وجوبه للثاني له يقتضي مكانه الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير
واجب له وثانيهما انه لا يجوز ان يكون له صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف
فلو كانت له صفة زائدة كانت كمال فيكون ذاته توجب وجودها ناقصة
مستحيلة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال والاعتراض عليه
ان المحال ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا لها عنه واما اذا كانت
ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها
عنها فلا نتم استحالة بل هذا عين مدعانا وهو غاية الكمال اذ معنى
كمال الشيء ان يحصل له ما لا يلزمه وينبغي له ويرتب عليه معلومة وحكمة
وغايته ان يكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غيرها
والامكنة الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك كانت الذات بدونها
ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته توجب ذلك الصفات محال فلو
في ان يستلزم محالا ولو كان المراد انها مع قطع النظر عن تلك الصفات
واعبارها مجردة منها يكون ناقصة فهذا لا حاصل له لقطعك
النظر عن الصفات واعتبارك تجردا عنها لا يلزم تجردا عنها في
نفس الامر وما لم يكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها

وقال له

لا يكون صفة

وهو بمنزلة ان يقال لوله يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا
وقد يذكر لبيان امتناع ان يكون تعالى صفة زائدة وجهان آخران احدهما
انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان يكون ذاته او صفته
محتاجة الى ما هو منفصل عنه في لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات
والصفة عن الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وقد بينا امتناعه
واما ان يقتصر كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالة
غنية عن البيان او يكون احدهما محتاجة الى الاخرى دون العكس
فكون احدهما ممكنا وتسمى قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان في غاية السقوط اما
الاول فلظهور المنع على مقدمته اذ امتناع هذا التكرار وجوب كون
الوجود واحدا بالنسبة الى هذا التكرار ممنوعان واما الثاني فلما عرفت
من ان دلالة الامتناع على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم ثبت بالنظر
اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء المطع عليه وايضا نحن نسلم
ان الصفة مفتقرة الى الذات وانما ليست بواجبة لذاتها بل ممكنة
وما وقع في كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
فليس المراد منه ان صفاته واجبة لذاتها بل واجبة لذاته بمعنى غير مفتقرة
الى غير ذاته لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات
بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات ويلزم التخصيص في العلة
العقلية فيرد انه بعيد جدا بل غير صحيح اصلا واما تفسير كلامه بهذا
لما مر غير مرة ان علته لا فقارا الى المؤثر عند مبدء الحدوث لا الامكان و
صفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ويشعر بهذا عبارته

الامر ان يكون الذات والصفة في الواجب بالذات
ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه
واما ان يكون له صفة زائدة

ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته فاعلة لذاته بل انها غير متفردة
الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات والصفات في نسبة وجوبها
الى الذات بحرف اللام فتأمل واعلم ان ابا علي في كتاب اشارات
ان الواجب الاول بعقل كل شيء وان الصور العقلية لا يتحد بالعقل
ولا بعضها ببعض وانكر بالفاعل من يتوهم ذلك الاتحاد وحكم بانها
صور متباينة متفرقة في ذات العاقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب
واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فالنظمه نصا صريحا
وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما يدل عن تنزله ذات الله تعالى
عن التكرار والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم ذاته
ومعلولاتها وهي مرتبة على الذات ترتيبا معلول على علته وكثرة
المعلولات واللوازم لا ينافي وحد علته الملزومة لها سواء كانت
متفرقة في ذات العلة او مبانة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها
لا متوقفة لها فالاول الواجب يعرض له كثرة لوازم اضافته وغير
اضافته وكثرة سلوب وسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك
في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه لوحدته هذا محصل كلامه ولا يخفى
عليك ان هذا هدم منه اكثر من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم
المشهوره فيما بينهم مثل ان الواحد لا يصدر الا الواحد وان
الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وذلك لان اعتراف بان الصور
العقلية التي هي متكررة حاصلة لذات الاول متفرقة فيها وحكم بانها
معلولاتها فذاته فاعلة لاشياء كثيرة وقابلة ايضا لها وهذا ان اصل
كثير من اممنا اصولهم التي يتبنون عليها كثيرا من احكامهم ومثل ان

غير متصف ولا جازلا لا تصاف بصفات غير اضافية ولا سلبية فانه صرح
بانصافه بالعلم الذي هو صفة حقيقية على ما اختار هنا ولزم منه
تجويزه لانصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم انه
ليس في كلامه دلالة على انصافه بها ومثل ان معلولا الاول سابق له
وهو عقل قابم بنفسه كما هو المشهور منهم وذلك لانه فهم من كلامه
ان اول معلولاته الصور العقلية القايمه به الى غير ذلك مما هو مشهور
من مذهبهم وانما النظم هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من نقد
من الفلاسفة مثل ما قال به قدما في هدم من نفى العلم مطلقا عنه تعالى
وما اشنع وابعد من ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة علما بجلاجل
الملك وقايقه واسرار الملكوت وحقايقه بفكره ورأيه على ما هو شان
الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذي
لا يقرب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ويجعله انزل
مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الاشياء بل بمنزلة جماد لا
شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا ومثل ما قال به
افلاطون من قيام الصور العقلية بذاتها لا بذات العاقل واستحالة
هذا واضحة في اويل العقول ومثل ما قال به المشاؤون من اتحاد العاقل
بالمعقول والصور العقلية واستحالة هذا ايضا بينه وقد اعتنى
ابو علي في الاشارات وغيره بالرد عليهم وما قال في كتابه المسمى
بكتاب المبدء والمعاد من ان النفس اذا عفقت شيئا اتحدت بالمعقول
فهي بقاء على انه وضع ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لا لبيان
ما هو المختار عنده كما ذكر في اول هذا الكتاب والغفلة عن هذا بنوعهم

ان يختار في ذلك الكتاب مخالف ما اختار في الاشارات وغيره وانما التركيب
هنا هذه الامور المستحيلة لئلا يلزم ما يلزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله
به مخالفا لقواعد مذهبهم والعجب من ابي علي مع ذلك انه الذي في اوهام
اقوام انه لا يعدل به دكا كيف يتأني منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد
بدلائل فيجيبها براهين قاطعة ثم بعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يناقضها
ويهدمها كل ذلك في كتاب واحد وهل هذا منه وما يقع من غير من
المخالفات في آرائهم ومناقضة بعضهم بعضا وورد خلفهم على سلفهم
كثيرا مثل ما سمعنا لان الادليل على نزولهم فيما يقولون وعدم وثوق
لهم بما يستدلون والافان كان ما اورد السلف من الدلائل قطعية
فاما ان لم يفهمها الخلف الزادون عليهم فلذلك انكروها وخالفوها
فيكونوا اغبياء لان كياء او فهموها وعرفوها قطعتهم وحقيقة
نتائجها ولكن انكروها عناداً فيكونوا سفهاء لا يحكموا وعلى كل تقدير
لا يبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلا تهاهم بالجهل والعناد
فكلام واحد منهم لا يوثق به واما السلف فلان الناقلين كلامهم
اليانهم هؤلاء التهمون الغيالموثوق بنقلهم وليست شرى ما بال
اقوام يرون ويسمعون ما ذكرنا ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم من
التيقن والحق المبين خصوصاً ابا علي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح
الذي اريناكه ولا ينفل عن مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى
للاحاطة بالامور الالهية بحود العقل والرائ من غير استعانة باقوال
الانبياء المعبودين للمداية عصمتنا الله في سلوك طريق معرفته عن
الغوام **البحث السابع** انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء

او لا اختفا وفي ان الموجودات الخارجية كل واحد منها متميز عن كل
ماعداه ومباين له وان بينهما مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة
في العموم والخصوص فبعض وجوه المشاركة شاملة لكل الموجودات
ونحوها وبعضها اقل واقل وان ما به المشاركة غير ما به التميز وان وجوه
المشاركة الغير الشاملة لكل في من قبيل ما به التميز بالخير من وجه ثم
ان ما به تميز الموجود عن ماعداه ويسمى تعيناً لا يمكن ان يكون خارجاً
عن حقيقة الموجود والامكان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا
غير معقول فهو ما نفس حقيقته من غير ان يكون له ماهية كلية ينضم
اليها شيء آخر به تميز فرد منها عما يشترك فيها واما امر داخل في حقيقة
الموجودة وعارض لما هيته الكلية وهذا على قسمين احدهما ان يكون
تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحجباً ان
يكون هذه الماهية مختصة في هذا الفرد والآخر تخلف العلول
عن علته والآخر من غير ملزومه اذ لا يتصور ان يتحقق ما به تميز هذا
الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك كما في العقول على رأيهم فان كلام
منها نوعين نوع مختص بتعيين فرد ونائبهما ان لا يكون تلك
الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحجباً تعدد افرادها
وما به المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس ولا يمكن
ذاتي مشترك بين الواجب والمكن الجوهر والعرض والعرض العام ان
محجول ومبداء ان كان غير محجول وكذا في الاقسام الاربعة الائمة و
اما ما به المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتياً لافراد اما عام
حقيقته او بعضها واقول هو النوع والثاني هو الجنس والفصل

وان يكون عرضها هو القياس الى ما يساويه خاصة كالماشي البنية
 الحيوان وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كقولنا بالنسبة الى
 الانسان والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفضل
 جزآن عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في
 الخارج شيء موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي
 هو فضله يكون مجموعهما الانسان والاول لا يمنع حمل احدهما على الآخر
 اذ المتمايزان في الوجود الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان
 بينهما اى اتصال يكن ومع ذلك ان المتمايزين مفهوما متجانين ذاتا
 ولو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحد ادائا وهو بل في الوجود
 شيء واحد هو زيد مثلا فاذا تصور العقل يتخرج منه ماهية كلية
 من امر بهم محتمل للانسان والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها
 وهو جنسها الذي هو الحيوان ومن امرا آخر يحصل التحول ويثبت
 اى يجعله مطابقا حقيقة زيد وهو فصلها الذي هو الناطق
 فيحصل من اجتماعها حقيقة زيد ومضى الانسان فهما جزآن عقليان
 للانسان لا خارجان وكذا التعيين ايضا جزء عقلي للشخص عند التحقيق
 فليس ان في الخارج موجود هو النوع مركبا او بسيطا وآخر هو التعيز
 بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله العقل عند ملاحظته
 آياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يماثله والى امر مخصوص به
 يتميز عما عداه فزيد مثلا هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق وهو
 ما به يتميز هو عما عداه لان هناك موجودات متعددة متمايزة في
 الخارج والدليل على هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متمايزة الوجود

مطل

في الخارج لا يمنع حمل بعضهما على بعض وان النوع والجنس والفضل
 لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل منها في آن واحد
 في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشاركين كثيرين و
 من جلايا البديهيات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو ذات بحيث
 اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداها كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه
 ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل عليه بانه جزء
 لهذا التعيين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في
 البتة وقد ظهر جوابه مما قررناه وهو انه اذا راد بقوله انه جزء لهذا
 التعيين انه جزء له في الخارج فهو مفهوم وان اراد انه جزء في العقل فهو مسلم
 ولا يفيدنا المطلوب اذ اننا نقول قلوا ان الواجب تعالى ليس له
 تركيب عقلي اى ليس بحيث ان امكن تصور بكنهه حصل منه في العقل
 جنس وفضل او ماهية كلية وما به امتياز عن مشاركانه في تلك
 الماهية وورد الفلاسفة دليلين احدهما النفي التركيب عنه مطلقا
 اى سواء كان تركيبا خارجيا وعقليا وثانيهما النفي التركيب العقل خاصة
 الاول ما قالوا لو تركيب واجب الوجود من اجزاء لكان مسبوقا بها
 ومفتقرا اليها لتأخر كل مركب عن كل جزء من اجزاء لم يكن واجب
 الوجود واللاتم بط فكذا الملزوم وهو المطلق والاعراض عليه ان
 المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مفتقرا الى فاعل
 يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقار الى الجزء فهو غير بديهي فلا
 بدله من برهان بين ان استحالة ان يكون اجزاء واجبة غير مفتقرة
 الى فاعل واذ لم يكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن المركب مفتقرا

من اجزائه والفتارة ايها وكل
 مسبوق بشي مفتقرا اليه فكن ولا
 شئ من الممكن لو اجس الوجود
 فلو تركب واجسا الوجود

الحال فاعل بالضرورة فلا يكون التركيب على الإطلاق مستلزما للامكان
ومنا فيا للوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه ممكنا يكون له
محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك الفاعل فان المفتقر
الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وان لم يكن شيء من اجزائه ممكنا
لزم تعدد الواجب لذاته وقدمنا استحالة قلنا قد مر ايضا وجوب
الاعتراض على ما ذكرناه من ادلة استحالة تعدد الواجب فلا يتم ما كان
يشتبه عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل يقول عليه الاستحالة لانه
وهي لا يفتقر الى انتهاء الممكنات الى وجود لا يفتقر الى علة سواء
كان اجزاء او لا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة لا اجزاء لها والا
لزم التسوية في الاجزاء وهو باضاح ولم يذكر وادله يقول عليه على
ان الواجب يستحيل تركيبه ولو قالوا نحن نصطلم على ان واجب الواجب
لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب واجب الوجود لانهما
الى جزئه الذي هو غير فلا مشقة معهم لكنه لا يلزم منه ان لا يكون
للبدء الاول في الموجد الاول للعالم اجزاء عقلية او خارجية كما هو
المدعى ولو سلم امتناع تركيبه من اجزاء الخارجية فلا نفي امتناعه
من اجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة الى وجوده الخارجي
لا الى وجوده العقلي كيف وحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا
يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا فان قيل لا تكون الاجزاء
العقلية الا ما خوة من اجزاء الخارجية فثبوت اجزاء العقلية
مستلزم لثبوت اجزاء الخارجية وقد سلمنا امتناعه قلنا هذا
المصمم فانا نجوز ان يكون للسياط الخارجية ماهيات مركبة في العقل

والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا برهان عليه الثاني الدليل الدال على
نفي التركيب العقلي خاصة عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من
الاشياء في ماهيته ذلك الشيء لان حقيقة كل شيء سواء يقتضي الامكان
وحقيقته تعالى يقتضي الوجوب والامكان والوجوب متضايان و
تنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات فاذا نفي واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسا كان او نوعا ولا يحتاج تميز من
المشاركات الجسدية وهو الفصل والنوعية وهو الذي سميناه التميز
اذا احتياج الى احد هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين و
هذا مبني على ان الفصل لا يكون الا لتمييز الماهية عن مشاركتها بالجنسية
وان تحقق الفصل للشيء مستلزم لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان
تكون ماهية مركبة من امرين متساويين ويكون كل منهما فصلا لها
تميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم مشاركتها الواجب للشيء من
الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى يلزم عدم التركيب العقلي
لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين وبنوا
الكلام هنا على هذا وقد يقرر وجه عدم المشاركة بان حقيقة الواجب
هي الوجود الواجب لا يميز كما سيأتي بيانه وليست حقيقة شيء تماثلا مع
الوجود اذ كل منهما ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شيء منها هي الوجود
لكان واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب ويرد على هذا انه
مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسيأتي الكلام عليه وعلى
الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان الا ان يكون حقيقته
مباينة لحقيقته كل ما سواه فاما ان ليس ما لحقيقته جزء مشترك بينهما

وبين غيرها فلا يلزم من هذين التقريرات الا ان يرجع الى الدليل الاول الذي
على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا أصلا لا مشتركا ولا مساويا يكون
هذا الدليل ضارعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل الاول على هذا المطلوب
ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي فان قيل
ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب
في الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الامر ادعى التقرير الثاني في
قضايا ما نزعها نأجته تسع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا
دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا تمام لذلك التقرير اذ على
هذا التقدير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا وقد عورض دليل
المقدمة القابلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان
الواجب يشارك سائر الحقائق في الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها في
الحقيقة **واجب** بان الوجود ليس ذاتيا للشيء من الممكنات على ما هيته
شيء منها ولا جزءها بل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها
في الوجود مشاركتها لها ولا شيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة الواجب
هي نفس الوجود او معروضة له وقد يقال في المعارضة ان حقيقة الواجب
ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشترك للوجودات الخاصة الممكنة
في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة وذكر صاحب الحاشيات لهذا جوابين
احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزءا بل عارض له
فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا يشاركه في القاييم
بالذات والقاييم بالغير في الحقيقة والماهية وثانيهما ان مشاركة الوجود
الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزءا لانه

الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة وفيه نظر لان جوابه الاول بالنظر
الى ظاهره ليس لامعارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا ينفك
ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال للشيء من مقتضى
دليل المعارض ولا منع له وح فلا فائدة في الجواب لانه اذا انتفى المشاركة
بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض اذ
ثبوت المشاركة فتعارضنا فتناسفا وليس مطلوب المعارض الا هذا
فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال ما حدى مقدماتها ولا اقل من المنع
فهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات
الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر
ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس
ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان ولا يبطل به ما ادعاه
المعارض من ان مشاركة الوجودات الخاصة في الوجود مشاركة في
الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع ما ادعاه المعارض والمنع كاف
في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لا شبهة في ان ابطال
بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على ان الوجود
ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به ما ادعاه المعارض من ان المشاركة
في الوجود مشاركة في الحقيقة ومن ادلته ما ذكر في الوجه الاول فبما
جتماعها يحصل جواب تام دافع للمعارضة وقد عورض اصل الدليل على
ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زايد على انه بوجه الزام
وموانكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه الوجود
لا في موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر

جنس له فلزم ان يكون له فصل وتبين ان لا بد لكل موجود له جنس من
فصل يميزه عن مشاركاته لنفسه ومن تبيين يميزه عن مشاركاته النوعية
واجب بان ليس معنى الموجود لا في موضوع الذي ذكره رسم الجوهر الموجود
بالفعل بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا لا يصدق
على الواجب لانه يقتضي ان يكون للشئ ماهية وجوده وراهها واما
للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
بالفعل امر ان احدهما انه لو كان كذلك لنم امتناع تخلف التصديق
بكون الشئ موجودا عن التصديق بكونه جوهرًا واللازم بط فانا نصدق
كثيرا بان زيدا مثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا ان نعرف
انه موجود مقدر وفيه نظر لان قولنا ان جوهر من الاحكام التجزيية
وكل حكم اجباري كما نقر صدق موقوف على وجود الموضوع بالفعل
لان العدم كل شئ عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية ليست
تما يصف به الشئ في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا في ثبوتها
بل هي تما يصف به الشئ في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة خارجية
اولا فالصدق بكون الشئ جوهرًا بالفعل موقوف على التصديق بكونه
موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم بوجوده لكن المراد
منه ح انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت كانت جوهرًا واثباتها
ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت ذاتي الشئ لا يكون له لعل
والموجودية بالفعل في الممكنات لا يكون الالعل فلا يخلع ان يكون
ذاتية لها سببها مع قد سبب فثبت ان ليس المراد من الموجود المذكور
في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا **قالت** الامام الرازي فان قيل

لما كان وجود الله تعالى صفة له فحقينه عندكم لم يستمر هذا الجواب
على قولكم فكيف الجواب عن هذا الاشكال **قالت** ان كونه تعالى بحيث
تتمة كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته وذلك
لا يخلع ان يكون جنسًا لما فيه ولا في حق غيره وفدائنا الدلائل القاطعة
على ذلك في سائر كتبنا هذا وفيه نظر لان المعارض لم يدع ان ما عرف به
الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه جنس وقد صرح الامام ايضا في نزهة المعاني
بان الجوهر جنس بالاتفاق ولا يلزم من عدم كون الم عرف جنس عدم كون
الم عرف جنسًا الا اذا كان الم عرف حقيقي كذلك بل هو رسم للجوهر
كما ذكرنا ولا شبهة انا اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصر له قوة الحركة
الارادية لا يخرج بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا الم عرف خارج
عنه ولم يقصد المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر
صادق على الله لو لم يكن معصية صادق عليه وكل ما صدق عليه
الم عرف حقا كان اورسما وجبان يصدق عليه الم عرف ولما ثبت ان
الجوهر صادق عليه تعالى لزم ان يكون جنسًا له لاتفاقهم على ان الجوهر
جنس لما صدق عليه فليس جواب هذا الامنع صدق الم عرف عليه
او منع ذلك لاتفاق ولا يفيد ان الم عرف ليس ذاتيا وجنسًا ويمكن ان يقال
هذا التعريف ليس بصادق عليه تعالى على قولهم ايضا لان قولنا
ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بان كان عدم الوجود فلا يصدق
على واجبا الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد
فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك لاتفاق ويزيد على عدم الجنس
والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد اذ هو لا يكون الامر كما من الجنس

وهنا

مسألة

فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذا لا يكون بدیهياً فطريق معرفته بالكنه ليس له
الحذ ومعلوم ان العلم بكنه ذات الله تعالى ليس بدیهياً وقد يقال ان غير
الحذ ليس طريقاً لمعرفة النظرى بالكنه بمعنى انه ليس مستلزماً لها ولكن الامتناع
في ان ينتقل ذهن بطريق الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه ومآدل دليل
على هذا الامتناع ولا على امتناع ان ينجلي الله تعالى على قلب عبد من عباده
المقربين المخلصين بصفاء القلوب المخلصين عن كد ورات الذنوب وعلم هذا
عند الله تعالى **البحث الثامن** انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا
انتم الملبثون سوى في الحسن الاشعري واتباعه ومنعها الفلاسفة و
ذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الوجوداً مجرداً قائماً بنفسه منزهاً عن
الاقتران بماهية كوجود الممكنات واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية
ووجودها غيرهما لكان قائماً بهما قطعاً والا لم يكن الواجب تعالى موجوباً
فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بيننا من امتناع صفة زائدة له تعالى
مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام احدهما ان وجوده على هذا التقدير
يكون ممكناً احتياجه الى الماهية في النظر الى ذاته يكون جازماً لزوال
فلا يكون الواجب واجباً وثانيهما وهو العدم في هذا الباب انه يلزم
منه ان يكون الماهية موجودة قبل انصافها بالوجود وان يكون موجودة
بوجوده من ماضٍ وزيلاً المستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين
الذات ثبت المدعى والاستقلال الكلام اليه حتى يتسلسل وجه الذم ان
الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آنفاً فلا بد له من علة وعلمه لا يجوز
ان تكون غير تلك تلك الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل علة متقدمة
على معلولها بالوجود بالضرورة ولا نه لو لم يكن كذلك لافسد ثبوت

وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا انه وجود هذه الممكنات محتاج
الى علة فلو كان ان لا يكون تلك العلة موجودة لم يثبت المبدأ فلزم ان يكون
تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلفاً للمعلول عن علة
فلزم ان يكون موجوداً فيكون موجوداً بعد كونها موجودة فيكون موجوباً
بوجوده كما ذكرنا والاعراض ما على ما بيننا امتناع الصفات فقدم هناك
فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من الوجهين المختصين بهذا المقام
فانه لا يلزم كما ذكرتم عدم كون الواجب واجباً وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ماهية مقتضية مستقلة للوجود اما اذا كانت مستقلة بالانقضاء
له فلا يمكن زوال الوجود عنها نظراً اليها ولا معنى للواجب الا ما امتنع
زوال وجوده عن ذاته نظراً الى ذاته ولا يضر احتياج وجوده الى ذاته
ولا جواز زوال الوجود نظراً اليه نفسه ولا نسبية ممكنات واما على الوجه
الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه زائداً على الماهية
الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر تعطيه الوجود ويجعل الماهية
متصفة به فهو ماذ اعطاء الوجود للوجود غير مقتول وانضاف
الماهية به قديم وقديماً من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان
اردتم بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مستلزم
وهو الحق ولكن لا نعلم ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متفقاً
عليه بالوجود وهذا كما يجوزون بل يحكمون بوقوع ان يقتضيه ماهية
تعيينا فتكون منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة
على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه
بالذات لا بالوجود وما ذكرتم من الضرورة انما هو في معنى الوجود

والمؤثر فيه لا في مقتضيه ويستلزمه ولا يلزم انسداده بابا ثبات الصانع
لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود كما يفرق فيما تقدم فلا بد ان يكون
موجودا ثم انه يلزم مما ذكر وتوابعه من الاستحالة الاول ان مطلق الوجود
بديهي التصور بالكنه كما اعترفوا به وزادوا فافادوا والتوضيحه وجوها
فلا يخفى مفهومه على كل فاعل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهته
انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذهو التحقيق والكون
وهذا يفيض البتة ان يكون قابلا بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من
يتصور معنى الشيء والضعف والتون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهته
انه لا يحتمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه ولا شك في ذلك وانكار هذا
مكابرة لا يتصور وراها وهم يقولون ان ذات الصانع فرد من هذا المفعول
قائم بنفسه بل يقوم مقام غيره **الشيء** في انه يلزم ان لا يكون الواجب له
موجودة حقيقة اذ معنى الوجود ما يتصف بالوجود وعلى ما ذكره. **نفسه**
الوجود لا النصف بالوجود **وهو** يحسبون عن هذا بان كونه عين الوجود
لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود محتاج في كونه موجودا
الى غيره الذي هو الوجود في كونه موجودا لا محتاج الى شيء آخر فكل ما
سوى الوجود موجود بالوجود **والوجود** موجود به بنفسه وهذا كما ان
كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره الذي هو الضوء والضوء مضيء بنفسه لا
بغيره وليس **شيء** اذ من البديهي انه تمتنع ان تصاف الشيء بنفسه حقيقة
وما يقال من ان الوجوب واجب والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك
فانما هو اعتباري محض يجري في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور
الخارجية ولا في الوجود فان الوجود في الخارج وجوده لا موجوده فيه

والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود
والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال كل شيء سوى السواد فهو
اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف
والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة
فان **قيل** نحن نثبت عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجه
آخر لا يلزم منه اتصاف الشيء بنفسه وهو ان ما يصدق عليه مطلق الوجود
طابع مختلف بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم
كوجود العللة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها يلزمه
الاولوية كوجود الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض و
بعضها يلزمه الاستدنية كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود
الممكن بل الجهات الثلاث مجتمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم
وتباينها يدل على اختلاف الملزومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام
الذي يختلف افراده باحدى هذه الجهات المشكل والقول بالتشكيك فعلم
ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة فلا يلزم من كونه تعالى موجودا
مع كونه وجوده عين ذاته اتصافا للشيء **لا** يجوز ان يكون الموصوف
الذي هو عين الذات حقيقة من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى
قلت ان كانت الصفة عين الموصوف لزم اتصاف الشيء بنفسه و
ان كانت غيره لم يكن وجود الواجب عين ذاته وايضا ان كانت الصفة
وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كانت وجودا واجبا لزم تعدد
الوجود الواجب وهم لا يقولون به فان **قيل** اذالم يكن الوجود موجودا
في الخارج لم يتصف به الشيء في الخارج فلا يكون شيء موجودا خارجيا **قلت**

لا يلزم فان اتصاف شيء بأخر في الخارج بنوقف على وجود ذلك الشيء في
الخارج لا على وجود الآخر فيه فان الشخص متصف بالعلم في الخارج مع ان
العلم ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما لم يكن الشخص موجودا في الخارج
وتحقق هذا ان الوجود الخارجي ما يكون الخارج طرفا لثبوتة ووجوده
لا ما يكون طرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد متصف بالوجود الخارجي
فلا يخلو اما ان يكون الخارج طرفا للوجود او لا تصاف به فان كان الاول
فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع طرفا لنفسه لا للوجود
ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع طرفا للوجود وان كان الثاني
لم يكن الاتصاف موجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود انه موجود خارج
اولا اذا اتصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود فيه كالسواد
فيه وان يكون لعدم فيه كالعلم ولكن يلزم ان يكون زيد موجودا في
الخارج وان لم يقع الخارج طرفا للوجود اذا اتصاف الشيء في الخارج باخر
وثبوتة لمساواة كان الاخر امرا وجوديا او عدميا بدون وجود ذلك
الشيء متمنع بديممة **فصل** ان عدم كون الوجود موجودا لا يستلزم عدم
صحته قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم يستلزم لعدم صحته
قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف موجودا
في الخارج مستلزم لعدم صحته قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت في الخارج
لا عدم صحته قولنا هو متصف بكذا في الخارج **الثالث** انه يلزم ان لا
يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات **مما**
يقضي ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضائه
والا يلزم ان يكون متقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي

هو عين الذات وجود مخصوص وهو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع
الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون عين وهذا الفرد
مقتضى لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته
يقضي وجوده وليس اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم
من هذا ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقضي
عارضه الذي هو مطلق الوجود الخاص للواجب وذلك لان ذات الممكن
غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده مطلق الوجود اقتضاء ذاته
ذلك ولا ان يكون وجود كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص
يقضي الوجود المطلق فهو شيء يقضي لذاته وجوده كالوجود الخاص للواجب
بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو
محتاج الى علته فيكون عارضة ايضا محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود
لذاته مقتضيا له بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص للواجب
فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء اصلا وفيه
نظرا ما اولا فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب الوجود وممكن الوجود
وممتنع الوجود محولا عليه حمل الاشتقاق اجمالا او سلبا لا حمل الموطا
ولا اعم فان معنى الممتنع ما لا يمكن كونه موجودا لا ما لا يمكن عروضا
مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى الممكن ما يتساوى كونه موجودا
وكونه معدوما لا ما يتساوى عروضا مطلق الوجود لوجوده الخاص
ولا عروضا له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا فمعنى قولهم الواجب ما يقضي
ذاته وجوده انه ما يقضي ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف ابدا
مطلق الوجود الى فرد منه كما يقال انسان زيد ولا ما شيء زيد باعتبار

ما يكون الوجود

مطل

ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص
البيان كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذي هو السواد فيكون
المراد بالعام هناك الخاص ويكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو
ظاهر معنى الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود الذي به يكون موجوبا
لا الموجود الذي يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق
الوجود لوجود الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى
الاول يلزم انتفاء اصلين كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان
الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وذلك لان كل عارض لشيء ممكن لاحتياجه الى معروضه سواء كان
المعروض واجبا او ممكنا وسواء كان العارض لازما او مفارقا ولهذا
بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة ولا يجوز ان
يكون علته غير معروضة لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من
الوجود فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا
المعروض فاعل وقابل معا لعارضه واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له
وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد ثنان وبطل ايضا
ما قالوا ان العلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل
منه قبل عروض الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق
الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه
وما ذكر بعض الافاضل من وجه الفرق بين وجود الواجب ووجود
الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغرق في الخارج مع اقتضا
الوجود المطلق بمعنى في العقل والممكن ليس كذلك فاقتضا لا يغني هنا

هذا هو المقصود بالمراد بالعام هناك الخاص ويكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود الذي به يكون موجوبا لا الموجود الذي يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجود الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتفاء اصلين كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشيء ممكن لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا او ممكنا وسواء كان العارض لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة ولا يجوز ان يكون علته غير معروضة لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجود فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا المعروض فاعل وقابل معا لعارضه واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد ثنان وبطل ايضا ما قالوا ان العلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكر بعض الافاضل من وجه الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغرق في الخارج مع اقتضا الوجود المطلق بمعنى في العقل والممكن ليس كذلك فاقتضا لا يغني هنا

من الخواشي لا توجب ان يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير افتقار
الى شيء اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل تما ذكره هذا ولم يظهر الفرق
بين الواجب والممكن فيما هو المطلق فاتي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فان
تختار ان العروض في الخارج لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لشيء فلا
يكون العروض موجودا خارجيا ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا
خارجيا كما ذكر في هذا البحث فلا يحتاج شيء منها الى فاعل ولا يكون العارض
اثر له لان احتياج الشيء الى الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل
الاما هو موجود فلا ينتقض على هذا التقدير شيء من الاصلين كما ذكرنا
كما ان الممكن في اتصافه بالوجود يحتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في
نفس الامر بكل صفة سواء كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالاحتياج
اليه فكما ان الجسم لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدون
وهذا بداهة من غير فرق بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجوبا
بل نقول اثر الفاعل انما لا يكون الا اتصاف شيء بشيء فان الصباغ لا يجعل
الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس
الامر لا بمعنى انه يجعل الاتصاف موجودا فيها كما تحققة فليس اثر الفاعل
دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد
يلزمه وجود بان يكون الصفة موجودة وقد لا يلزم كما في المتنازع
نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتنا بالعقل لا في نفس الامر كما اتصاف
المقدار بالبحر لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعبر هذا وقد
اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه اذا حقق مذهبهم في هذه
المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا وتعلم مذهبهم من اشارة تقريرا

في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصلة اجمالاً فنقول انهم ذهبوا
الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات لفرد في كل منها وقد
المفهوم بديهى التصور يعلمه كل عاقل من هواهل الاكتساب ومن غير
هو عارض لافراد كالكاتب بالنسبة الى افراده لا كالحوان او الانسان
بالنسبة الى افرادها ويدعون في هذا الحكم ايضا الصرون وينهون
عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء بالتشكيك
لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويسندون على هذه المقدمة بما
لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته او فساد واما افراد نفى الممكنات
عارضه لما هيأتمنا نفى كل ممكن ثلثة اشياء ماهيته وفرد من الوجود
عارض لها وحصة منه عارض لذلك الفرد وفي الواجب فرد منه غير عارض
لماهيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيئا فقط فرد من
الوجود وحصة منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقايق
كما ان افراد الماشي مختلفة بها حقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجود
الممكنات مباينة لها هذا حاصل مذهبهم ومن اعراضاته عليهم انه يلزم
ما ذهبتم اليه اما تخططنا المعلوم عن علته التامة او احتياج الواجب
الى غيره وبطلان كل منهما غنى عن البيان اما الملازمة فهوان الوجود المشترك
بين الواجب والممكن من حيث هو وجودا اما ان يقتضى لذاته عروضا ^{صحيحة}
التي يقتضى عروضا لها ولا يقتضى لا هذا ولا ذاك وعلى الاول يلزم
تخلف مقتضا عنه في الواجب لانه ليس عارضا فيه لما هيته على زعمكم
وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها فيها بالاتفاق
وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضا لها في الواجب لعله مغايرة

فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره لا يفتقر الى المحتاج الى العلة هو
العروض لعدمه اذ يمكن فيه عدم تلك العلة لاننا نقول فيحتاج الى ذلك
العدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعنا ان المختار هو القسم
الثالث ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروضا انما يقتضيه الوجود المخصوص
الواجب الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم
اقتضاء العارض العام للحقايق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك
الحقايق له كما ان الماشي لا يقتضى قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الامتنان
يقتضيها والعرض يقتضى عدمها بل الامر في الذاتي العام ايضا كذلك كما
لحيوان بالنسبة الى تلك القابلية من غير فرق ومنها انهم اتفقوا على ان
العقول البشرية لا يمكن ان يدرك حقيقة ذات الله تعالى وقد اتفقوا
على ان وجوده مدرك لعدم بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير
المدرك فمتنع ان يكون وجوده عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك
هو الوجود المشترك ولا خفاء ولا اختلاف في انه غير ذاته وحين ذاته
انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد منهم باكان اذ ان حقيقة فضلا
عن بدهيته ومنها انه لو كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة
لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب
ومن جملتها ان لا يكون علة لنفسه وان لا يكون علة والآخر بط
بالضرورة وجه اللزوم ان الواجب علة للممكنات ومنصف بالصفات
فترى ان الواجب ليس الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل
في علية الممكنات واقتضاء تلك الصفات لان عدمه لا يكون علة للوجود
ولا حيزا منها فلم يبق العلية الا الوجود وحد والمفروض انه مشترك

بين جميع الموجودات فيكون وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات
في الحقيقة فيكون تلك الموجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي
الاقتران بتلك الصفات بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة
بحقيقة الباري ولا شك في استحالة ووجه اندفاع ان اشراك مفهوم
بشيء لا يستلزم ان يكون تلك الاشياء مساوية في الحقيقة وفي لوازمها
واحكامها فالمتصف بعلية الممكنات وتلك الصفات الوجود للخاص بالواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لطباق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها
واحكامها لشيء من تلك الموجودات مع ان قوله العدم لا دخل له في طليقة
الموجودات مما فان عدم المانع من تمام علمها ومنها ان من قواعدهم
التي بنوا عليها كبريا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها ولا يختلف مقتضاها فتقول الوجود من حيث
هو وجود محذوف عنه طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان يختلف مقتضاها
واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى المادة فكيف يعقل
انقلاب سائر العوارض هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر اقاما بنفسه
بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قيا بالانفس ووجه اندفاعه
ان كونه طبيعة نوعية مالم يتم عليه شبهة فضله عن دليل بل عندهم
ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية ولا جسمية وهو كونه مقولا
على افراد بالتشكيك فان قيل كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل كلمة
ولو كان عرضا عاما فهو بالقياس الى حصص الموجودات في الافراد نوع
فلا يجوز ان يختلف مقتضاها بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقتضاه
لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان في وجود كل منهما

سائر العوارض

حقه منه فحينئذ لا يختلف مقتضى الحسنيين فيكون على كل منهما ما يجوز
على الاخرى ويلزم المحذور قلت لا يلزم من عدم جواز اختلاف
مقتضى الحسنيين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحسنيين عارضا
للفردين ولا يلزم توقف المعارض والعارض في اقتضاء شيء وعدم اقتضاء
ولزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو فرد من مطلق الوجود يقتضي
اتصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان لم يقتض حصص الوجود
العارضة له ذلك فعلم ان مبني جميع هذه الاعتراضات توهمها ان يكون
مفهوم مشتركا بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية في الحقيقة
وهو له عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك لا يجوز ان يكونا قرا
متساوية في الحقيقة بل على تقدير كونه متواطيا ايضا لا يلزم ذلك وهذا
منه عجيب جدا واعلم ان لبعض المشايخ المحققين مقاله في حقوق ان
الوجود عين الواجب ارتضاها بعض الفاضل غاية الارتضاء وجعلها
من الحسن والقبول بمكان رفيع واجلها من اللطف والغوص في محل
منع حيث قال لا يدركها الا اولوا البصائر والالباب الذين خصوا
بحكمه بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون في العلم
لكن اذا نظرت فيها الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجملتها لا يظهر
منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب منقح فلتنزهها كما ذكرها ذلك
الفاضل ثم لتكلم عليها قال كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا
فانه مالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن
موجودا فيها قطعيا ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن
له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا

وعدم لزومه

في نفس الامر محتاج الى غير الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
 الى غير مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه الى غير فكل مفهوم
 مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب ولا شيء من المفاهيم
 المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا
 يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما
 وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قايما بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب
 ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا
 يمكن له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام
 وقايم بذاته منزوع عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلوب
 الى المعنى عن التقييد بغيره والانعصام اليه وعلى هذا لا يتصور عروضا
 الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
 مخصوصة الى حضرة الوجود القايمة بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة
 وانحاء شتى تبعدنا عن الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلي وان كان الوجود
 جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق ثم اورد الفاضل عليه ان
 الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا
 حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما اشتهر في
 كلامهم فكيف يفترب معنى لا يفهمه احد **واجاب** عن الاول بان الكلام في
 حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه
 يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المنسوبة
 عن الاشتراك في حد ذاته كالمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقة وعن الثاني
 بان المنع هو البرهان وما يؤتى اليه لا الاشتهار في السنة الاولى

ولكون يقينه ذاته م

مطلب

بمعونة الاوهام ونحن نقول بحسب ولا ان يحصل معنى اللفظ الذي يقع
 الحكم عليها او بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى يتبين حقيقة الاحكام
 وبطلانها فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل موجود مغاير للوجود
 ما لم ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود
 موجود ان كان ما يفهمه العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا
 يرضى به ولا يصح بضاف الى الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد ان
 الشيء الذي له نسبة الى الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة
 الشيء الى نفسه لا تعقل الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود
 وان كان المراد معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى تنظر في صحته وقسا
 ثم قوله فلا يكون الوجود مفهوما كليا الى ان اراد به الوجود الذي هو عين
 الواجب كذلك وانه لا يتصور عروضا هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد
 في ذلك لكن كبح تبرع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
 مخصوصة الى حضرة الوجود لانه يجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا
 الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر ويكون
 هو ماهية الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة وعترف ذلك الفاضل
 المروج لهذه المقالة وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون
 معنى كون الماهيات الممكنة موجودة ما يتبادر منه من انصافها بالوجود
 في نفس الامر والحاصل انه ان كان لابد من ان العقل من التصورات
 والتصدقات اعتبارية تحقق الاشياء فهو بعيدissime يفهم للوجود
 معنى كلياً مشتركاً بين الموجودات وهو الكون والتحقيق وبحكم قطعاً
 بان الممكنات متصفة به في نفس الامر بحيث لا يشبهه عليه اصلاً

ولا يلزم منها من النظر الى الحقيقة ص

مطلب في الوجود

ان هذا السواد ولحم الحرارة وامثالهما وانما تخفقا حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذا لاشياء موجودة انما متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان بها نسبة الى الوجود يعني غير ان تصاف الحقيقة به فكل حكم بنا في شيئا مما ذكر فليس بحق وان لم يكن لبدى ميانه ولو انهما اعتبار سقط ما ذكر هذا القابل عن اصله لانه بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقل نعم لبعضهم مقالة اخرى في الوجود يعرف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ولا لئنه ويحكم بان العقل معزول عن ادراكها كالحس عن ادراك العقولات وهي ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا ولا تعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على هياكل الموجودات فظهرت فيها فلا يخلو عنها شئ من الاشياء بل هي عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتعقيدات وتعيينات اعتبارية كالبحر وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الحقيقة البحر ويدعى انه لا يظهر هذا الا بالكاشفة والمناشدة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية عن ادراك كثير من الالهييات لكن يعني انه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشئ وانما ادركت نفايضا وحكم بها احكاما بدئية او مترتبة عليها لازمة منها قطعاً فلا قد ورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه لا يخفى ان الاشياء المنبثقة في كونها منيرة ثلث مراتب الاول ان يكون نور الشئ مستفاداً من غيره كوجود الارض اذا كان مقابلاً للشمس فانه ينير شعاعها وفي هذه المرتبة ثلثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض

جائز بل واقع الثانية ان يكون نوره مقتضى ذاته كالشمس في هذه المرتبة شيئاً من الشمس والنور وهما متغايران لكن اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع ان تكون النور عنها الثالثة ان يكون منير بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل بنفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد هو بنفسه ظ على اعيان الناس وسائر الاشياء انما يظهر عليها بواسطة على حسب قابليتها ولامرتبة في المنيرة اعلى من هذه اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي ولا لاشياء في كونها موجودة ثلث مراتب اولها ان يكون وجودها مستفاداً من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهما ثلثة اشياء ذات الممكن والوجود والمبدء الذي هذا الوجود منه وزوال هذا الوجود عن الموجود بجائز بل واقع ثانيهما ان يكون الوجود مقتضى ذات الموجود بحيث يمنع زواله عنه وهذا حال واجب الوجود على مذهب اكثر الملبين وفي هذه المرتبة شيئاً ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها ثالثها ان يكون الوجود عين الوجود اي يكون موجوداً بنفسه لا بوجود متغايرة وهو حقيقة الوجود اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد عن الظلمة وكان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد هو ان الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود به على حسب قابليتها ولامرتبة في الموجود اعلى من هذه لان المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه مقتضى ذاته ولكن بسبب متغايرة له يمكن تصور الزوال بخلاف المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه

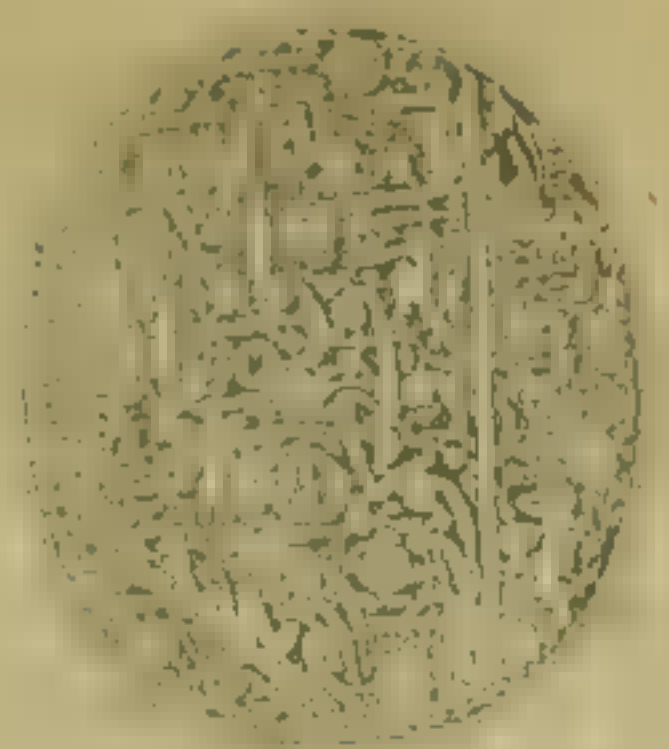
والاشبهة فان الواجب الوجود بحسب ان يكون في اعلى مراتب الوجودية فيكون
عن الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحد الصوفية هذا ما قبل
وتحس نقول قولكم ان النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه
فان النور نور لا منير لا امتناع ان تصف الشيء بنفسه بديهية بل من محققه
من صرح بان تصور ذلك الانصاف لا يمكن لان الانصاف نسبة لا تعقل
الابن مغايرين واذا لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك
نسبة قطعا فنقول القابل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية
بل هي مجرد عبارات ليس لها معان محضلة ومفهومات ثابتة عند العقل
وما يقال الترديد بين النقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجل البديهيات
فما دم كل مفهوم مغاير لمفهوم يقضين مخصوصين اذ ارد بينهما
كان ذلك حصر ابدى صاها قاضرون وانما لم يصرحوا بهذا التقيد
لانه المتبادر من قولهم ترديد الشيء بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة
الى التصرح به او لا يرمان ترديدا احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما
لا يتصور فانك اذا قلت للجسم اما ابيض واما ليس ابيض مثلا كان ترديدا
مقبولا صحيحا بديهية واما اذا قلت للجسم اما جسم واما ليس جسما
واردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن ذلك ترديدا بحسب
المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكر فان صح ثبت ان قولكم النور
منير مجرد عبارة ليس له معنى محصل ومفهوم ثابت عند العقل ولكننا
نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في مكان تصور النسبة وان
الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم اما
جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد والثاني لبيان الاول صحيح دون

الثاني الا ان يراد بعدم الصحة عدم الافادة فنقولنا النور منير وليس
منيرا ترديد صحيح مفيد لكن الصادق منه هو الشق الثاني بحكم البديهية
لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم الوجود ابعدا لاشياء
عن العدم ان اردتم به البعيد باعتبار صيرورة احدها وصفا لآخر فلا
ان الوجود ابعدا لاشياء عن العدم بهذا المعنى بل الوجود بالنسبة الى
الحركة والسكون وانما لهما ابعدا منه بالنسبة الى العدم فان شيئا
منها لا يتصور ان يصير وصفا له فان احدا لا يتوهم ان الوجود متحرك
او ساكن دوا لعدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعيد
بمعنى آخر فهو لا يجديكم نفعا ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
في كونه موجودا الى غير ممكن على الطلاقة ثم فان الممكن هو المحتاج الى غير
الذي هو موجود لا الى غير الذي هو وجود واجاب الفاضل عنه
بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غير فقد
استفاد ذلك من غير وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما كان
كذلك فهو ممكن سواء يسمى ذلك الغير وجودا او موجودا وفي نظري
لان الاخر من ما كان الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج
الى غير سواء كان ذلك الغير وجودا او موجودا ممكن فعلى الجيب ان
يرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك صلا وما ذكره او لا من الشرطية
فهو مسلم عند المعترض لا خراع له فيه فلم يرد على عادة محل النزاع باد في
تغيير العبارة ولئن ارادنا ان نسطح على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا
ممكنا سواء كان الغير وجودا او موجودا فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات
واجب مقابل للممكن بهذا المعنى لان الدليل كما ذكرنا سابقا لا يدل الا

على ثبوت موجود غير متغير في كونه موجودا الى موجد ولا يدل على امتناع
انتهاء سلسلة الموجودات الى موجد يكون وجوده يقتضي ذاته فان قال
لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما تقدم فالاحتياج الى الغير الذي
هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي هو موجد قلنا قد مر
ما مر عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق له بما ذكره هنا فيكون مقدما ته
المذكورة ضابغة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو دقيق واما النظر ^{بنظم}
الدقيق فيتبين به انه وارد وهذا البحث وان كان خارجا عن مقصود
الكتاب لان الشروط فيه اقتصار الكلام على ما يتعلق بمقالات الفلاسفة
لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة مع ما ذهبوا اليه اعني كون
الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض لنزوحها بتهويل
العبارات كما هو دأب الفلاسفة فكانت اجنبية جدا اردنا ان نطلع
الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال **المبحث التاسع** ان الله
ليس بجسم اعلم ان القواعد العقلية والنقلية دالة على هذا وليس
بين من يعاينهم من الملبين والفلاسفة خلاف فيه لكن الغرض من ايراد
هذا المبحث بيان ضعف ما استدلنا الفلاسفة عليه كما في بعض
المباحث السابقة والآية ايضا وذلك وجوه الاول انه لو لم يكن جسم
لان كل جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا اما الصغرى فلو جيز
احدهما ان كل جسم منقسم الى اجزاء مقدارية وهي ما ينقسم اليها بالانقسام
والاجزاء معنوية وهي الهيولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب
ممكن لما مر وتاليهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسم آخر ان كان غيبيا
ومن جنسه ان كان فلكيا اذ الجسم ^{جميع} وعلى الاول يلزم ان يكون

مطلب

معلولا وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لا يشارك
ذلك الجسم في نوعه ونجسده فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وبما ^{يشترك}
غيرها بالامتنان فيكون مركبا وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن
الغيار بالضرورة فتبينه ان كان نفس حقيقته او مقتضيه ماهيته
لا يتصور له مشاركت في الماهية والاول يلزم تخلف الشيء عن نفسه او
عن مقتضيه التام لان هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك
والمفروض وجود المشارك فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضيه ماهيته
فيكون معلولا لغيره فيكون الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا
الاشارات فدخبط كل منهما من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام
فنحن حيث انه جعل المحال الاخر من المشاركة النوعية كون الواجب
ماديا لانه تفرد عند علم النوع المتعدد بالاشخاص لا يكون الاما ^{يا}
ويرد عليه ان هذه المقدمات لا بطلان كون الواجب جسما فلو كانت
جهة البطلان لنم كونه ماديا لضاغت المقدمات اذ الجسم ظاهر
كونه مركبا من المادة والصورة عندهم فلا وجه لبيان لزوم كونه
ماديا بتلك المقدمات التي دونها تمامها خرب القتال واما الشارح
الاخر فمن حيث انه جعل المحال الاخر على التقديرين كون الواجب
معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية مما اذ يجوز ان يكون
التعنين ح مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي
تقديره واجبا لا ان يرد بالمعلول المحتاج الى علة ما اعم من القاعل
والاجزاء وهو بعيد والاعتراض على اصل الدليل ما مر من المنع على قولهم



أن كل مركب ممكن سببا المركب من اجزاء الذهنية انما الممكن هو المحتاج
 الى العلة الموجدة والتربك لا يستلزم ذلك لا يتم استدلالهم عليه
 ولو اطلحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا ممكنا فلا يدل دليل على
 ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط الوجه الاول من الدليل على
 الضغري والتقدير الثاني من الوجه الثاني ايضا وح لم يتم الدليل على امتناع
 كونه جسماء على الاطلاق عاينته انه دل على امتناع كونه جسماء له مشاركت
 نوعي كالانصريات مع ان لزوم المشاركة النوعي لكل جسم عنصري ايضا
 في حين المنع لانه لا دليل له الا استفرا نافي لا يفيد العلم لكن على الترتل
 وتسليم هذا لا يدل الدليل على امتناع كونه جسماء ليس له مشاركت نوعي
 كالفلكيات **الثاني** ان الله تعالى مبدء اول للعالم والجسم لا يجوز
 ان يكون مبدء اول له لان العالم جواهر واعراض فان كان فاعلا للاعراض
 فقط لم يكن مبدء اول لان الاعراض محتاجة الى محالها فتكون متأخرة
 عنها ولا بد لتلك المحال عن فاعل فيكون فاعلها متقدما على فاعل الاعراض
 فلا يكون الثاني مبدء اول فلزم ان يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان
 يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته لانه لا يكون فاعلا بالفعل **الثاني**
 انما هو بصورته وانما بالنظر الى المادة فلا يكون موجودا الا بالقوة فلا **الثاني**
 فلا يمكن ان يكون فاعلا بمادة له هذا لا لما ذكر من انه لو كان الفاعل للمادة
 لزم كونها قابلية وفاعله معها وهو مح فانه ساقط جدا لان المحال في زعمهم
 كون الواحد قابلا وفاعلا لنفسه واحد وهذا لا يلزم ذلك لان المادة قابلة
 للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا يفعل تلك الصورة بل شيئا آخر وبالحيلة
 الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركته من الوضع الا برهان التاد

فاعلا بالفعل
 فاعلا بالفعل
 فاعلا بالفعل

لا يضمن اي جسم في العالم بل في ما يلا في جرمها او كان في ربا منه والشمس
 لا يضمن الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالها فاذن لا يكون فاعله لمفارق
 لانه ليس له وضع مع شيء ولا الجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون فاعلا
 لجزء منه لان جزئيه لو كانا بالغير كان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء الجسم
 هو الصورة واليهوي ولا يتصور الوضع لنفسه منها لان المراد بالوضع
 هو هيئة تعرض للنفس بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبسبب
 نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه فالقيام والقعود وضمان
 وكذا الانتصاب والاشكاس والاشك ان مثل هذه الهيئة لا يعرف لما
 ليس بجسم وشيء من الهوي والصورة ليس بجسم فلا يكون لنفسه منها
 وضع فلا يكون الجسم فاعلا لنفسه منها فلا يكون فاعلا للجسم واذ لم يكن
 فاعلا لمفارق ولا الهوي ولا الصورة ولم يكن فعله للاعراض في
 كونه مبدء اول **ثانيا** ان الله تعالى الذي هو المبدء الاول ليس بجسم
 وهو المطلق والاعراض عليه اما اول فان ما ذكر في بيان ان الصورة
 الجسمية لا تفعل الا بمشاركته الوضع من الامثلة استفرا نافي لا يفيد
 علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات واستدل عليه الامام الزاير
 بان تأثير القوة الجسمية لو كان فيما قرب من محلها وفيما يبعد عنه
 على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم سخن البعيد من هذا
 المحل كما سخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى من حلولها
 في ساير الاجسام لانه اذا كان تأثيرها سوا بالنسبة الى كل الاجسام
 لم يكن لها اختصاص بنسبة من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة
 جسمانية بل مجردة ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من اسواء

التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر بعض منها
 وما الدليل على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان
 كثيرا من القوى الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحلها وايضا
 المفروض في تقرير استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجية عن محلها
 القريبة منه والبعيدة عنه فعل تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام
 من اين انهم استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا بل من عدم اولية
 حلولها فيه من حلولها في غيره واستدل الشارح الآخر للاشارات عليه
 بان الصورة صنفان صورة تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنقطة
 وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
 يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع وصور قوامها
 بذواتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا افعالها لكن
 النفس انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها من حيث انما نفسا
 يكون بذلك الجسم وفيه والا كانت مفارقة الذات والفعل جميعا
 لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع وفيه
 ايضا نظر لان غاية ما ظهر فما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون
 ان يكون لمحلها او متعلقها وضع ما اذ فعلها لا يكون الا بواسطة
 المادة والمادة المفارقة مع الصورة لا بد لها من وضع على الاطلاق
 وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شئ ظاهر غير محتاج الى بيان
 لانه لا يخفى على كل احد ان كل جسم له وضع بل انه لا بد لفعلها من وضع
 مخصوص معين لمحلها مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك
 والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس

لم يكن نفسا لذلك الجسم

ولم يظهر هذا فما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم
 جعلوا تأثير النفس الناطقة في احوال جسمها من قبيل فعل الصور
 الجسمية بمشاركة الوضع ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا
 ثانيا بالمعنى الاول فقط فيعود هذا الاشكال الى اصل كلامهم وادعى
 صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعني ان صورة الجسم انما تفعل بمشاركة
 الوضع بدني وهذا متشبهت عند كل مدع ينقطع عن جهة بعض
 مقدما انه لكن ان كان هذا مفيدا للتأخر مع نفسه فلا يفيد مع المنا
 الا اذا كانت البداية واضحة وان يتسلم له ان ما نحن فيه من هذا
 القبول كيف ولا يجر عن مثله مدع فلا يمكن ان تمام المناقضة مع احد واما
 ثانيا فانهم معترفون بان صور الاجسام يؤثر في مواد اجسام آخر
 باعدادها القبول صور واعراض لصور النار فانها تجعل مادة الماء
 الذي يحاورها مستعدة لان يفيض عليها من المبدأ السخونة و
 صورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة وضع مع صورة التاكيفات
 فيها بايجاد الكيفية استعدادية فيها وان كان لها وضع معها
 صحيح لذلك التأثير فلم لا يصح تأثيرها فيها بايجاد صورة لها فان قيل
 الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التأثير فحال ايجاد الكيفية الاستعدادية
 لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع النار يصح بهذا
 التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن اجتماع
 الصورة المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجبان يزول عنها
 الصورة المائية او لا يتم محل فيها الصورة الهوائية ومع زوال الصورة
 المائية يزول ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية

والوضع السابق لا يفيد قلت لانتم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية
 بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها فاذا زالت صورة الماء حدثت
 في ان زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في ان ما بدو شرطه فلا
 يلزم زوال هذا الوضع مع زوال صورة الماء ولم لا يجوز ان يكون مشروطا
 باحدى الصور المتعاقبة لا بعينها كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية
 علة لوجود الهيولى **وعين** اعرض عليكم بان الصورة الجسمية قد
 تنزل عن الهيولى مع بقائها بعينها اجنبية اذ زالت عنها صورة تختلفا
 صورة اخرى والعلة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة كما ان قوام السقف
 مشروط بالعمامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعام يبقى ولا يسط
 بزوال بعضها اذا خلفه الاخر في ان زواله وينافي مثل هذا بين الناصر
 والوضع بان تقول لانتم ان هذا الناصر مشروط بهذا الوضع المشخصة
 بل بنوعه اي بواحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد
 بحصول بعضها مع الصورة المتأينة واخر مع الصورة الهوائية لم
 يثبت في ان قط شرط التأثر ولم يلزم كونه بالوضع السابق واما اننا
 فاقبل ان المادى يتأثر عن الجرد لكون خصوصيته ذات الجرد مقتضية
 للتأثر فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحصيله بالمادة مؤثرا في
 ذاته في الجرد فلا يكون للوضع مدخل في تأثره وان كان حاله في المادة مقارنا
 للوضع واي فرق بين التأثر والتأثر في ذلك **واما** رابعا فاقبل اننا نجد
 ان الماديات كثيرا ما تؤثر في الجردات مع انه ليس بينهما وضع فان
 النفس الناطقة يتأثر بالاعراض النفسانية كالفرح والحزن والغضب
 وامثالها بسبب ما يرسم في القوى المدركة للجزئيات وهذه القوى

ولم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى
 الصور المتعاقبة لا بعينها

فلم يمنع التأثر

مادته ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع لها هكذا قبل ويرد
 عليه انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعها كما من قبلهم ان يجعلوها
 حال كونها منفصلة ايضا ذات وضع غاية انه لم يتحقق الوضع بين متعلقها
 وتحمل الفعل اذ هما واحد هنا فيرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا في الجملة
 كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه نظوا مستدركا
 لاحاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة القابلة ان الجسم لا يجوز ان يكون
 فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرناه من ان الجسم انما يفعل بصورة
 لا بمادته والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل
 الا بمشاركته الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او لمادته فاذا
 لا يكون فاعلا للمفار في آخر ما ذكرناه من المقدمات الثالث ما اورد
 الامام حجة الاسلام من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار
 معين يتصور ان يزيد عليه وينقص لدلالة البرهان على تنافي الابعاد
 فكل جسم فرض يتقرر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مختص
 خصه به فلا يكون شيء منها مبدءا اول واجاب عنه بانه يجوز ان يكون
 ذلك الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث يخل لو كان اصغر
 او اكبر منه كما انكم قلتم ان المعلول الاول فاض الجرم الاخص متقدر بمقدار
 المخصوص وسائر المقادير بالنظر الى ذات ذلك المفيض على السواء ولكن
 تعين بعضها لكون النظام منوطا به فوجب لهذا ذلك المقدار وامنع
 غير فكذا اذا قدر غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس
 الشيء فيقال لم يختص بهذا دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم
 خصصه بهذا دون غيره فان امكن رفع السؤال عن العلة بان هذا

ليس مثل غير لان النظام منوط به بحيث يتخلل بدونه ما يمكن دفعه عن نفسه
لشيء ايضا مثله والاولى ان يجاب بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبداء
اول يكون مقتضى ذاته لا يمكن بالنظر اليها غير اصلها في سائر صفاته وليس
لكلام استدلالا وجوبا باختصاص المقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة
للجسام على السواء **المبحث العاشر** الكلام في حقيقة العلم اعلم انه وقع
في الاصل في هذا المقام هكذا مسلة في تعجزهم عن قامة الدليل على ان العالم
صانعا وعلته وقد ذكر فيه من قبل هكذا مسلة في بيان عجزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع فال المطلوب في الموضوعين من حيث المعنى واحد ولم يكن ايضا
بين وجوه الاستدلال المذكورة فيهما كثير فرق فاحدى المسلتين كانت
مغنية عن الاخرى فلذا تركنا هنا هذه المسلة واوردنا بدلا لها ما هو
اساس للباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه كلام كثير و
اختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع فيه ما ظن به انه متحيز في ان حقيقة ما
ذاو ذلك انه فسر في موضع بالجرد عن المادة فعلى هذا يكون امر عديدا
ولا يخفى فساد هذا وفي موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات
ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقة ذات
اضافة كالقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة
المرسومة في الجواهر العاقل المطابقة لما هيته المعلوم **وسلم** كلاما في
الصورة وفي آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة هذه الكلمات منه ان كانت
تعبيرات عما عند تبيين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون
مراده بابرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختار
يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم

في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم في ماهية اودراك ليس ان هذا الاختلاف العظيم
لحقايتها بل لغاية وضوحها على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم
واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نورد مما قالوا في بيان تلك
الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اختار ابو علي وبني عليه كلاما في الاشياء
وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة ومعنى الصورة
ما يوجد عند الجرد لا بوجود اصل بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء
قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكام مثل
تخفيف الجوار وسخاؤه واحرقه وتنوير النار ويسمى هذا الوجود
وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الموجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد
بوجود لا يترتب عليه آثاران ولا يثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود
وجودا ذهنيا وظليا **وعبر** اصل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فاما
لمتصف بالوجودين شيء واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف في التحجب نقا
الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذاهن صور
فان قبل ما ذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كائنت
على الوجود الخارج آثارا واحكام كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا
آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والنوعية الى غير ذلك
من الاشياء الكثيرة المستمدة معقولات ثواني بل بعض ما يترتب على
الوجود الخارجى يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والفرق
للخمسة وهكذا قسموا اللوازم الى اللوازم الخارجية والى اللوازم ^{ذهنية} الداخلية
والى اللوازم الماهية **قلت** المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص
بذات الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللأشياء الى هذا الضغنا

وقلنا آثار واحكامه والحوادث الذهنية ليس لها اختصاص بما هيته
بل كل منهما شامل لما هيته كثيرة بحيث لا يبعد في العرف من خواص واحد
منها **وأما الجواب** عن ترتيب الآثار على الوجود في المستسم بل انهم الماهية
فهو ان المراد بان جميع ما يختص به من الآثار بعضها وان ترتب
على الوجود الذهني فجميعها لا يرتب الا على الوجود الخارجي ثم ان تحقق
الوجود الخارجي للاشياء بمعنى انصافها به يتبين لا يحتاج الى بيان **وأما**
المحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكر جمهور المنكبين وقال به الفلاس
واستدلوا عليه بوجهين **الاول** ان العقل كثير من الاشياء التي ليس لها
وجود في الخارج كـ بعض الاشكال الهندسية بل التي يمنع وجودها في
الخارج كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وقلب الحقائق وكل ما هو معقول
فهو ممتاز عن غير **والثاني** ان يكون معقولا او في من غير بل لم يكن غير **المعقول**
غير المعقول لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا
كان معدوما صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كانت له ثبوت
وليس في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس
بينهما واسطة فثبت المبدأ **والاعراض** عليه منع انه لا تمايز بين المعدومات
الصرفة فان لها لوازم واحكاما مختلفة وكولا التمايز لم يتصور ذلك
وأما قلنا لها لوازم مختلفة لان عدم العلة في نفسه علة لعدم
المعلول دون غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول دون عدم
غيره والعدمات معدومات صرفا فكيف ومن مذهبهم ان لكل
حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومات
متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلو لا انه ممتاز في تلك

الحالة فماعداء كيف يعقل ان المعدوم قريبا منه دون غيره ولم وجد بعد
تمام المعدومات هو دون غيره **فالثاني** بين كلامهم هذين ظهور من ان
ينزاد فيه احد وما يذكر في دفعه مكابرة صريحة مع اننا لا نفتقر الى
هذه البيانات بل عليهم البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان
دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من غير مسموعة **الثاني** اننا نحكم
على الاشياء المذكورة احكاما ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم
صا دق ككونها معقولة ومحكوما عليها **والثالث** من كذا واخص من
كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي يستدعي ثبوت المحكوم به للحكم عليه
في نفس الامر **والرابع** لا معنى لامطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبوت شيء
لاخر في نفس الامر يستدعي ثبوت الاخر فيها واذا ليس في الخارج فهو
في الذهن لان نفس الامر منحصرة فيها **والاعراض** عليه اما اولا فان ما
ذكره من مقوض بقولنا المعدوم المطلق اي في الخارج والذهن معا
مقابل للموجودات في الجملة فان هذا الحكم ثبوتي صادق قطعا ولا يتصور
للمحكوم عليه ثبوت اصلا **واجاب** عنه بعض بان مفهوم المعدوم المطلق
من حيث هو مقابل للموجودات المطلق من حيث انه متصور موجود في
الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقص وهو ساقط لان الحكم
الثنوي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فاما بنقضه حال ثبوت المحكوم
له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت له
في نفس الامر المقابلة للموجودات المطلق في هذه الحالة **وحين** ثبت
له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهرا **والثاني**
فان نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكر في الخارج والذهن لا شكل معنى صدق

الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجي
حتى يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في الخارج ومطابقة ما في الذهن
لنفسه غير معقولة مع انها يستلزم صدق الكواذب لانها ايضا حاصلة
في الذهن ومطابقة لنفسها من غير فرق بينهما وبين الصواب
فان قيل الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل فقال وبما يحصل
منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقة النفس الامر واما الكواذب
فليست لها مطابقة معها فيثبت الفرق قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت
اصلي اي وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه
ابدا موجودا فيه واما ثبوت ظاهري اي وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في
نفس الامر ووجود الاشكال بخلافه مع ان الفهمام هذا المقع من هذه
العبارة في غاية البعد وقد حقق البعض في هذا المقام بان نفس الامر
معناه نفس الشيء في حد ذاته على ان الامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا
الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد
ذاته اي هذا الحكم ليس باعتبار المعبر وفرض الفارض بل لقطع النظر
عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج
او في الذهن واما معنى كون الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجود
الخارجي اي وجوده الاصل كما عرفت فنفس الامر يتناول الخارج والذهن
لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا
دون العكس واعلم من الذهن من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر
لا في الذهن بان يكون في الخارج ولا يحصل في ذهن وقد يكون في الذهن
لا في نفس الامر كالکواذب فالاشياء الغير الموجودة في الخارج يكون

طلب نفس الامر

في نفس الامر منصفة بالصفات ولكن لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن
فاتصافها بها في الذهن الا انه ليس الوجود الذهني مدخلا في هذا الاتصاف
مثلا لعدم العلة متصف في نفس الامر بعلة عدم المعلول فان العقل
يحكم بانه ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان
يقال ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية
وعلى قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت
حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان عدم العلة لما لم يكن له تحقق
الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة في الوجود الذهني
فهو متصف بالعلية في نفس الامر في حد ذاته لكن هذا الاتصاف
في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخلا في هذا
كلامه مع نوع تغير للعبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة
على المعدومات الخارجية انما من حيث انهما حاصلة في الذهن مطابقة
لها من حيث انهما ثابتة للاشياء في حدانفسهما ولا يتأتى مثل هذا
في الكواذب فظهر الفرق وان دفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال
في مثل ما ذكرنا من الاحكام الصادقة على المعدومات والمنتعكات
مطلقا اي في الخارج والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة
في الذهن كما حققناه قبل وايضا توفقت كون عدم العلة علة لعدم
المعلول على حصوله في الذهن حتى يصح الحكم بانه ما كان علة له
الحال حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار علة له واذا خرج عن
الذهن ارتفعت عنه العلية وحين ان عدم العلة الذي لا يتصور
احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم

قطعا ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود
الذهني فاما كان وجودها فيه اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر
الى ذواتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه
من الوجود متصف في نفس الامر بساواة للعدم بل نقول اذا وجد
هذه الاشياء في الذهن فليس لوجودها وجود في الخارج ولا في الذهن
لما قررنا من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع انصافه في تلك
الحالة بالمساواة المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا انصف
هو في نفس الامر بساواة للعدم كان العدم ايضا بالضرورة منصف
فيها بمساواة للوجود ولا تخفى احد المضافين الحقيقيين بدون
الآخر وهذا بطبيعة ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود
اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة القائلة بثبوت الشيء لاخر يستدعي
ثبوت ذلك الاخر في جزم المنع فان قيل كيف يصح هذا وتلك المقدمة
ضرورية قلنا الضرورية ان وجود الشيء لاخر كوجود الحركة والسواد
والبياض ونحوها للجسم يستدعي وجود موصوفاتها واما الثبوت
الذي هو الرابطة بين الشئين فهو ليس بوجود حقيقة الايري
ان للشيء ثبوت في الخارج لئلا يرد وليس له وجود فيه قطعا فاصل هذا
الثبوت بالنسبة الى العوارض انصافا لاشياءها واستدعاء الاتصاف
بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء مع اننا قد
قدمنا انا الآن لسنا بصدد الاستفسار والتبني على موافق الخلل في
كلامهم فليعلم بيا ما يدعون وودفع ما نورد على ادلتهم مما لا يفي
معه بحال تطرق شبهه نعم قد نقصد مقابله ما ادعوه قطعيا

ان في خبرنا لا يرد

ضرورة او برهان باخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاق الناظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقق بحث كما يقتضيه المنطق فيهم يحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام ثم ان كلامهم متردد في
ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذي ادعوا الوجود بهذا الوجود
فظاهر اكثر عباراتهم في تفسير يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشئ عند العقل وهو حصول ما هيته لذلك
للذات المجردة وامثال هذا وقال ابو علي ادراك الشئ هو ان يكون حقيقة
متمثلة عند المرء يعني حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه مثولا
اي انصب عند قايما وبالحيلة التعبير عن العلم بالحصول او بما في معنا
في غاية الشبوح لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس
منها مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم فلذا
قال المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها وادعوا بقولهم حصول
الصورة الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي عقل عدم الانقسام وادعوا ان عدم
الانقسام العقل فصار حاصل مذهبيهم على ما اختار الاكثرون ان العلم
هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وكيف تقرر ما قررناه آنفا
وما بيننا سابقا من الفرق بين الوجودين ومن ان الصورة هي الماهية
والفرق بينهما اعتباري ومن اختلاف احكام الشئ ولو لم يمتد باختلاف
وجوديه وانه لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه
في وجوده الاخر سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم
في هذا المقام مثل انكم يجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة
نفس الصورة ولا شك في الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الحجر عند

م

حصول السواد له عالما بالسواد ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند
العلم بالنار وبالسواد وبالعوجاج مثلا كان او اسود ومعوجا ويلزم
عند الحكم بتضاد السواد والبياض والاستقامة والعوجاج اجتماع
المتضادين ومثل انه يلزم ان يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شيء حتى
يمكن حصول الجبل بقطره بل حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه
عند العلم بها واللو^ل يلزم بينه البطلان الى غير ذلك مما اوردوا الامام الزا^ل
وغيره ووجه سقوطها يظهر بادي في تأمل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل
لكن يرد عليهم اعتراضات قوية لا مدفع لها احدها ان العلم من الاعراض النفسانية
كما اختلفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لانتصاف
النفس وكون محلها النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان
ان يكون خارجيا اصيلا لما علت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية
مثل القدرة وغيرها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية لانه
يترب على وجودها هناك احكامها ويصدر آثارها وكذلك العلم والماهية
بكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم
غير موجب لانتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدهما
الآخر ثانيهما ان الشيء كثيرا يعلم لا يكتمه بل بوجه من وجوهه كما يعلم
الانسان بالضا^لك ولا يشبهه في انه ليس ح ماهية الانسان موجودة في
الذهن وان كان معلوما بل ان كان ماهية الضا^لك فتعرفهم المذكور للعلم
اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه مع ان اكثر علومنا
من هذا القبيل ثالثها ان العلم عرض كما ذكرناه والماهية المعلومة لا يلزم
ان يكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقا للعلم في المقولة فيمتنع

اتحادها لانه لا يلزم منه كون الشيء عرضا وجوها معا او عرضا من مقولتين
وكلاهما ح فان قيل المحال ان يكون الشيء عرضا وجوها معا او عرضا من
مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة
قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوها من حيث انه ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار
الاول من مقولة من الاعراض وبالا^ل اعتبار الثاني من اخرى منها فلا محذور
قلنا المعبر في كون الشيء جوهر او عرضا وجوده الخارج كما يتبادر من الظاهر
لفظ الوجود والانعزال في ذلك والالزام ان يكون الواجب تعالى
عرضا من وجه ولا يقول به احد وهذه الاعتراضات لا تخلص عنها الذ^ل
الى ان الموجود في الذهن هو نفس الماهية وهم اكثر من المحققون منهم
واما من ذهب منهم الى ان الموجود في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم
بل شبح ومثال له كصورة العرش المنقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم
انه موجود في الذهن فهو بالمجانى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود
الظلي للشيء ان مثاله الذي هو كالمثل له وجد في الذهن فلا يرد عليه
شيء من هذين الاعتراضين اذ لا يشبهه في انه لا يلزم تطابق الصورة
وذي الصورة في كونهما موجودين بوجود اصيل او بوجود ظلي بالمعنى
الذي ذكرناه ولا في كونهما جوهرين او عرضيين فجاء ان يكون صورة
الشيء موجودة بوجود اصيل في الذهن وما هي صورة له موجودا بوجود
ظلي فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاء ان يكون الصورة عرضا بقيامها
في وجودها الاصيل الى الخارجى بالنفس وذا الصورة جوهر لعدم قيامه
في وجوده الخارجى شيء وكذا بان بعد كونهما عرضيين ان يكون احدهما

من مقولة والآخر من اخرى بلا محذور وكل هذا لا يخفى عليك
انه ليس على هذا الراي كشيء محقق وجود ذهني غير اصيل على ما هو
المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صريح بان وجود الصور في الذهن
وجود خارجي وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن ويتبع ان يكون
مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود
ايضا في الذهن كصورته **المبحث الحادي عشر** انه تعالى عالم بغير من
الاشياء اما عند الملبسين فلانه فاعل لجميع ما عداه بالاختيار والفاعل
بالاختيار ولا بد وان يكون عالما لمفعوله لانه يفعل به بارادة ولا يتصور
ارادة الشيء بدون تصور والعلم به وما يقال من انه قد يصدر من المانم
والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعور به ليس بشيء لان استلزامه لا
للعلم بالمراد ضروري ومن اين يعلم ان فعلها ذاك بالاختيار وبدون
العلم فثبت بهذا الطريق عند هم انه نعم عالم بجميع ما سواه من الموجودات
ثبوتنا واما الفلاسفة فلم يسم في علمه تعالى اختلافات فمنهم من لا
يثبت له علم بشيء اصلا لادانته ولا بغيره ومنهم لا يثبت علمه بذاته وثبت
بغيره ومنهم من يذهب على العكس ومنهم من يثبت علمه بالجميع الا بال
الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو علي والمقصود بالمبحث هذا المذهب
فهنا ثلث مقامات علمه بغير من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة
وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فتورد الاول في هذا المبحث
والاخيرين في بحثين آخرين فنقول **اورد** واعلم انه تعالى عالم بجميع
الكليات والجزئيات الغير المتغيرة دليلين احدهما انه مجرد اي متعلق
بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى

فلان كل مجرد يمكن ان يفعل لان المانع من كون الشيء معقولا انما هو اللوح
المادية والمجرد منزوع عنها فلا مانع من كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن
ان يفعل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يفعل فهو في حد ذاته يمكن ان يفعل
مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء وايضا يعلم بالضرورة ان كل
ما تعقله امكن لنا الحكم بشيء ما عليه ولو يكون ممكنا او موجودا او كليهما
والحكم بين شيئين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا فثبت ان كل ما يمكن ان يفعل
يمكن ان يفعل مع غيره لزم ان كان ان يقارنه ماهية ذلك الغير
في العقل اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فاذا تعقلا
معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا وامكان مقارنتهما في العقل
واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء كانت في
العقل او في الخارج لان اكان المقارنة بينهما لا يخفى اما ان يكون مشروطا
بحصول المجرّد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله
في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته
له لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة باكان مقارنته
له فيلزم الدور وعلى الثاني يلزم المطر وهو اكان المقارنة بينهما
مطلقا واذا ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخافعي
وهو فيه قائم بنفسه ثبت له امكان تعقله لها اذ لا يتصور تلك
المقارنة الا بحصول تلك الماهية في المجرّد وهو معنى التعقل كما ذكرنا
واذا ثبت امكان تعقله لها ثبت تعقله لها بالفعل لان المجرّد است
جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما ولا تجاز حدوث شيء لها
لكنه لم يجر لان الحدوث مشروط بالمادة كما سلف والمجرّد يرى عن المادة

وأما قلنا وهو وجوده الخارج فإيم بنفسه لئلا يتوهم انتفاض البطلان
 بالصورة العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق على كل واحد منها
 أنها ماهية مجردة. فارتباطها ماهية أخرى فينتج أن يكون عاقله لها مع
 أن شيئاً منها لا تفعل الأخرى بل العاقل للجمع هو الجوهر الذي هو محصل
 لها فإذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم ذلك الصور متساوية
 الأقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارتسام
 أي بعض منها فرض في الآخر ليس أولى من عكسه فإما أن يكون كل منها
 مرئى في ما عداها فيكون كل منها حالاً فيما عداها ومحللاً لها معاً وهو
 وأما أن لا يرسم شيء منها فيما عداها وهو المطهر فإدانت صور عقلية
 ليست واحدة منها عاقلة لغيرها بل العاقل لها جميعاً هو مجرد الذي حلت
 هو فيه وأما إذا وجدت واحدة منها في الخارج فإيم بذاتها مستقلة بنفسها
 فيمكن أن تكون محلاً لما تقارن بها فيكون عاقله له هذا تقرير الدليل الأول على
 علمه بغيره وهو مبني على مقدمان كثيران أما غير حقه وأما غير مبتنية
 من قبله بدليل تام وذلك أن قولهم هو مجرد وقد عرفت ما يرد على
 ما ذكرنا في بيانه من الاعتراضات لكن نساعدكم على هذا الحقيقة ولا
 نلتفت إلى دليلهم ونقول قولهم أن كل مجرد يمكن أن يفعلهم وحدهم
 المانع من كون الشيء معقولاً في كونه ما دنا غير مسلم لم لا يجوز له مانع
 آخر كيف نحن متفقون على أنه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري
 عز شأنه مع أنها مجردة وكذا حقيقة العقول والنفوس وسائر القوى
 الفعالة والمنفصلة كما أقر فإيم عندهم غير معقولة فمن أين يخرج بها
 مكان تفعلها ولو سلم فلا نسلم أن كل ما يمكن تفعله في حد ذاته يمكن

مظهر
 لا يمكن سره حقه الباري
 لا يمكن سره حقه الباري
 لا يمكن سره حقه الباري
 لا يمكن سره حقه الباري

تفعله مع غيره أن ارادوا بالغير جميع ما عداه وشئ من الوجهين اللذين ذكرهما
 في بيان لا يتم لأنه لا دليل له على عدم تنافي التفعلات الاستقرافا فافض لأنه
 لا يمكن له تفعل جميع الأشياء حتى يظهر نفسه هل بين تفعلها تناف أو لا
 والعلم الضروري إنما هو بالمكان بعض الأحكام على كل ما تفعله لا بكليتها
 وأن أرادوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن لا يفيدهم لأن الطرقات اثبات
 علمه في كل ما عداه إلا ما استثنى وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم
 فلا نسلم أنه يلزم منه إمكان مقارنته ماهية ذلك الغير له وما ذكره من
 أن معنى تفعل الشيء حصول ماهيته في العقل ثم وما يبطله قد مر ولو سلم
 أنه يلزم منه إمكان مقارنته ما في العقل فلا يتم أنه يلزم منه إمكان مقارنته
 مطلقاً وما ذكره وأما أن كانا لمقارنة أما أن يكون مشروطاً بوجود
 الجرد في العقل الكلام لا حاصل له إذا كان الشيء لا يكون أبداً مشروطاً بشئ
 حتى يكون الشيء بالنظر إلى ذاته واجباً أو مستنعا وبعبارة النظر إلى ذلك
 إلى ذلك الشرط ممكن كما أنه يكون الشيء بالنظر إلى ذاته ممكن فيصير
 بواسطة شئ واجباً أو مستنعا وحال جميع الممكنات هذا إذ لو تحقق شئ
 وارتفع موانعه وجب والا امتنع بل كان كل شئ لازماً له بالنظر
 إلى ذاته لا ينفك عنه هذا لكن هنا أمور ثلاثة متخالفة بالماهية مقارنته
 حاليين في محل مقارنته الجردة وماهية غير إذا تفعلها معاً ومقارنته
 الحال للحل لمقارنته كل منهما للعقل ومقارنته المحل للحال كمقارنته العقل
 لكل منهما والآخران وأن كانتا مثلاً فمبين في التحقق لكنهما في الماهية
 متباينتان فإن العرض منتصف بالثانية دون الثالثة وأنواع الجواهر
 غير الصورة منتصف بالثالثة دون الثانية وإذا كانت الثالثة ماهية

لا يمكن أن يكون

مختلفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منهما ممكن ابدا
وليس امكان شيء منهما مشروطا بشئ ولا ينفلت مكانه عند اصلا لكن تحقق
الاول مشروط بتحقق الثانية اللازمة من حصول المجرى في العقل وهذا
الحصول مشروط بامكانه وامكانه ثلثا كان الاول ايضا مشروطا
بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعها وكوسلم ان مقارنتهما في
العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط بشئ فلا نم امكن مقارنتهما في الخارج فان
الامور العقلية والخارجية كثيرا ما يختلف بالامكان وعدمه وما ذكره
نظير ان يقال مقارنته المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليهما
بامتناع الاجتماع وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما في العقل ان حصل
فيه مقارنته منهما وهي مشروطة بامكانهما فيتوقف كل من مقارنتهما في العقل
وامكانهما على صاحبه وهو ورمتنع فثبت ان مقارنتهما مطلقا اي
سواء كان في العقل او في الخارج ولا شبهة في بطلان هذا وكوسلم
امكان مقارنتهما في الخارج ايضا وانما لا يتصور الا بحصول تلك الماهية
في المجرى فلا نم امكن تعقله لها وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو العقل
او مستلزمه له وهو لم لا يجوز ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير
مستلزم له فلا يلزم من تحققه حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه
وما قالوا في بيان اندفاع النقص بزيادة القيد ان الصور العقلية
متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم ان يكون متساوية في ارتسام
بعضها في بعض وفي عدمه والاولى والثاني هو المظفر عليه اولا
منع اللزوم فان تساوي الشئيين في عارض ما لا يستلزم تساويهما في
جميع الاحكام والام لا يوجد اختلاف الحكم بين شئيين اصلا اذا من شئيين

ويوجد بينهما تساوي امرها فجاز ان يكون لبعض الصور العقلية
خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها او في اخرى منها ولا يكون للبعض
الاخر مثل تلك الخصوصية الا بمرئان السرعة والحركة مع تساويهما
في انهما امران غير قائمين بافتسهما فيهما خصوصية تقتضي ان يكون الا
صفة والثانية موصوفة بهما ولو سلم اللزوم فاستحالة الشق الاول
من الاخر بناء على الوجه الذي ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
من الشئيين حال في الآخر ومحله باعبار وجودهما الخارجى واما اذا
كانت الحالتين والمحلية باعبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه ايه
ان المجردين يعقل كل منهما الآخر ويصير حاله فيه ومحله ولا امتناع
فيه نعم جاز ان يبين استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه
ولكن الكلام فيما ذكره من الدليل وقد ذكر لدفع هذه الاعتراضات
وجوب متعسفة لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من النقص الذي
الى التطويل مع اننا لم نركز حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل
في هذه الاعتراضات لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه
مع ان ورود واحد منهما كاف في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل
وثانيهما انه تعالى لو كان عالما بذاته كان عالما بما سواه بما ذكرنا
لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكرنا اما الملازمة فلا نه تعالى علته
ما سواه من الموجودات كلها وجزئتهما والعلم بالعلية يستلزم
العلم بالمعلول واما صدق المقدمة فلما سياتي في البحث الذي يتلو
هذا البحث والاعتراض عليه اما اولا فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
فانه جار فيها بل ظهور جزئياتها فيها فقط اذا الكليات من حيث ^{كليات}

ليست موجودة خارجة حتى تكون معلوله بل وجوده هو وجود جزئيا
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة اي
 المجردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتي فيما بعد
 وهذا استثبت في اول الدعوى واما ثانيا فلان قولكم العلم بالعلية
 يستلزم العلم بالمعلول ثم اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلوله
 ومعلولات معلولاته وكونه غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك
 وايضا ما يتسكون به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما بينت
 هناك ان شاء الله تعالى وقد اجيب عن المناقشة الاولى بان المراد
 ان العلم التام بالعلية يوجب العلم بالمعلول والعلم التام بالعلية
 هو ان يعلم ذاته مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم
 بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول
 والعلم بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتنسبين **وعلم الله تعالى بذاته علم**
تام فلزم علمه بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته
 تام بالمعنى الذي ذكره وهو ليس بديهي واستدل لهم على اصل علمه تعالى
 بذاته غير تام كما سنطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل
 فيه ثبت العرش ثم انقش **وقد دفع** النقص عنهم بوجه نذكر ان شاء الله
المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته وقد استدلوا عليه بوجوب
 الاول انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكافيا ان يعلم
 انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن
 له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق
 العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته

لانه احدا جزاء معلوم ذلك العلم فيثبت انه يعلم ذاته والاعتراض عليه
 انه مبني على انه يعلم غيره وذاك ما قدرتم على اثباته لما ورد من وجوبه الا
 اعتراض على ما ذكرتم من الدليلين سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا
 آخر وهو انه كما ثبتنا على انه يعلم ذاته فثبتا هذا عليه ودور في الثاني
 ان المراد من علمه هو العقل والنقل عبارة عن حضور الماهية المجردة
 عن القواشي الغريبة والواحد المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقيقة
 بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شايبة المادة وغزيب عن نفسه وكذا
 كل مجرد بالنسبة الى نفسه وهو في علم بذاته وكذا كل مجرد والاعتراض عليه
 اننا لم ان حقيقة العقل ما ذكرتم وهذا ادعاء بديهي ولا يثبت
 بدليل كيف والنقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحضور نسبة
 بين الشئ وبين كونه فيكون لا ينافي بالنسبة الى شئ ونفسه فان حضور
 عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكف في التغاير
 الاعتباري كما ان في كون الشئ فوق الشئ وتحت الشئ ولا يلزم من كفاية
 التغاير الاعتباري بين المتنسبين في بعض النسب كما في علم الشئ بنفسه
 عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب
 كما ذكرتم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود
 الذهني اى الوجود الغير الاصيل والموجود بهذا الوجود انه صورة حالة
 في العالم وهنا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل والمعلول شئ في شئ فقال
 بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصوي وعلم حضور
 فما ذكرنا اوله من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصوي وما ذكرنا
 هنا تعريف العلم الحضورى او **العلم المشترك** بين القسمين وعلى

واعلم ان العلم الحضورى عند منتهى ليس من الضروري وان
 لم يعلم احد العالمات والنفوس العقلية علم الله تعالى بذاته
 المتعبدات والنفوس العقلية في العلم بصفاة ذاته النسبية في احد
 الشئ في ذاته وحينئذ قد صرحوا بدين العلم في احد
 هو العلم في ذاته وحينئذ قد صرحوا بدين العلم في احد
 حضور الماهية الى حضور العلم في الصورة لا اضافة كفايته في جميع النسب
 مع انهم صرحوا بان المراد العلم الحضورى هو العلم الحضورى
 ببيان انه يعرف في حصول الصورة لا اضافة كفايته في جميع النسب
 الكلام في انهم حضور الماهية في العلم الحضورى هو العلم الحضورى
 ببيان انه يعرف في حصول الصورة لا اضافة كفايته في جميع النسب

لا يبعدان يقال دليلهم الاول لا يثبت علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول ^{وتكلم}
الثاني لا يثبت بالمعنى الثاني نحن نقول ان العلم مما يفهمه بالضرورة كل
احد انما يكتمه او بما يميز عن سائر اعيان وتعلم قطعا ان مجرد عدم غيبه
الشئ عن نفسه الذي سمى بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا
ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبه الشئ عن نفسه ليس فيه
تفاوت بين الجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم وهذا ما اشتهر
على المنصف فان ابوا الا الاصرار على توبيههم والاخرون على تقليد هم فذكر
في طغيانهم يعمهون **الثالث** وهو بالحقيقة ان تم دليل على انه تعالى
عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل نقيضه وعلى الله
و ايضا العلم اشرف واجل من غير العالم فلو لم يكن الله عالما بذاته وغيره
عالم بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف واجل منه تعالى الله عن ذلك
والاعراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم
عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه بذاته ما سميتموه العلم المحض
فلا يتصور عدم علمه بذاته بذلك المعنى ولا مزاج لاحد فيه الا انه ليس بعلم
وان اردتم المعنى الاخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته
بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل **وح** تكون ثبوتها دمين ما يستتم من
انه لا يمكن ان يكون له نوع صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته
ليس عين ذاته وايضا قولكم ان العلم شرف وكما ان اردتم به انه كذلك
بالنسبة الى غيره تعالى فسلم لكم لا تجدكم نفعا وان اردتم انه كذلك
على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت
الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم استكمالها بالغير كيف ومثل ما ذكرتم

يتأتى في الصفات الكمالية من القدرة والسمع والبصر وغيرها بان يقال
اضدادها نقابض مستحيلة على الله تعالى وايضا الموصوف بها اكل من غير
فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الا الاعتراف بفساد
هذا الاسناد لال على اصلكم **المبحث الثالث عشر** انه تعالى ليس عالما
بالجزئية المتغيرة **قال** الامام الزرعي الا بقى بما ذهبوا اليه من ان العلم
هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئية المتشكلة ايضا
وان كانت غير متغيرة كاجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها
انما يكون بالات جسمانية لان التشكل ^{لا يتصور} الانقسام وانقسام غير المنقسم
بالمنقسم **ح** فيستحيل علمه تعالى بها لانه منزوع عن الآلات الجسمانية وهذا
لما لم يكن العلم حصول الصورة لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه
بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه **الاول** انه لو كان عالما بها لزم احد
امرين **اما** ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا وكلاهما مستحالان
بينة **اما** للزوم فلانه اذا كان يريد مثلا سيدخل الدار فقبل دخوله
اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم انه دخل او لا يعلم شيئا منهما
فان كان احدا لاخيرين لزم الجهل **اما** مركبا **واما** بسيطا وان كان الاول
فبعد دخوله **اما** ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيدخل او لا يعلم
شيئا منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه
بانه سيدخل من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود
فثبت لزوم احدا لاخيرين **والاعراض** عليه منع استحالة مثل هذا التغير
عليه **تو** فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا
نفس اضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير

لا يتغير في مثل ما ذكر الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها
فواحد لا يتغير ولا يتعدد بمتعدد المتعلقات بل يتعدد بالموصوفين والبقية
في النسب والاضافات جازية في حقه تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع
التغير في صفاته تعالى مطلقا وهو ان كل صفة تعرض فلا تخلو اما ان يكون
ذاته تعالى كافي في ثبوتها له او يكون كافي في انتفاءها عنها ولا يكون
كافي في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان الاول وجب ثبوتها مادام الذات
وان كان الثاني وجب انتفاءها مادام الذات والاولم تختلف المعلول
عن علمه التامة وان كان الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى
وانتفاءها عنه يكون محتاجا الى امر اخر فان كان ذلك الامر من صفاته
ينتقل الكلام اليه حتى ينسل وان كان امرا منفصلا عنه وذاته تعالى
لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها المحتاجين الى الامر المنفصل فذات
الله تعالى من حيث ان تصاف بتلك الصفة يكون محتاجا الى الغير والاحتياج
الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتي سيما اذا كان الغير امرا منفصلا عنه
قلنا هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون قبل الحادث البوي ثم يكون
معه ثم يكون بعده ولا شبهة في انه تغير لكن باعتبار النسبة والاضافة
فما ذكرتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية وبعضهم مال في
الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستندا بان العلم قبل دخوله
بانه سيدخل والعلم بعده بانه دخل واحد والعلم الاول نزل فاذا لم يكن
مغايرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا ينتفع علم ولا يتجدد علم بل العلم
الاول لا يتركه يستمر فلا يلزم تغير الامن وجود الى عدم والامن عدم الى وجود
وبين اتحاد العليين باننا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا واستمر لنا هذا العلم

الى الغد والى ان دخل ولم يطر لنا غفلة عن هذا فيما بين ذلك فيما العلم
الاول نعلم انه دخلها لان يتجدد لنا علم آخر وانما يحتاج احدا الى
علم آخر عند طر وغفلة على العلم الاول والله تعالى منزعه عنها فغفلة الآخر
بانه سيدخل عن علمه بانه دخل وانكر الآخرون عليه واحتجوا عليه بخسة
اوجه الاول تنافي محمولها بالمواطاة اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع
علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول الاول جهل والثاني علم الثاني
تنافي محموليها بالاشتقاق اي العلم به والجهل به اذ يجوز ان يعلم الشخص
انه علم ان زيدا سيدخل الدار ولا يعلم انه دخلها سواء علم انه دخلها
اولا وكذلك يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم انه علم انه سيدخلها
سواء علم انه سيدخلها او لا الثالث تنافي شرطيهما فان شرط كون اعتقاد
انه دخل علما الدخول وشرط كون اعتقاد انه سيدخل علما عدم الدخول
وبمجرد الاختلاف واحد من الامور المذكورة كاف لتغاير العليين فكيف
بما التنافي بين الجميع الرابع تغاير متعلقيهما اذ لا شبهة في ان حقيقة
دخول غير حقيقة سيدخل وتغاير المعلولين يستدعي تغاير العليين لئلا
انه كثيرا ما يوجد احد هما دون الآخر فان كثيرا من الامور نعلم انها سيقع
البتة وبعد وقوعها لا نعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا بقاء
الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور يحتمل
لا يحصى مما يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها
ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال ضرورة فيحقق بهذا الوجه ان العلم
بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبت الملازمة وتم الدليل ولا يلزم ان نقول
سليما ان يقولوا تغاير العليين فيكون علمه وحكمه هما باننا فانه لا فرق
بالاتفاق

بين وقع وسيفع الابد لالة الاول على الماضي والمستقبل وهما انما يتصوران
بالنسبة الى الزمان فان معنى الماضي ما هو قبل زمان حكم هذا ومعنى المستقبل
ما هو بعد زمان حكم هذا والعينان لا يتحققان الا في حق من يكون بحكمه
اختصاص زمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا ازلا وابد من غير تجديد ولا
اختصاص زمان لا يتصور بالنسبة اليه والى علمه وحكمه ماض ولا مستقبل
فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل فلا يلزم من علمه بهذا الدخول
الجزئية تغير في علمه اذ ليس هناك ملان ينتفي احدهما ويتجدد الآخر وثمة
من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا فلم يثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل
الفاضل صاحب المحاكمات مذهب الفلاسفة على هذا المعنى قال انهم ما قالوا
انه لا يعلم الجزئيات بل قالوا بعلمها على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلمها
من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل
بعلمها علم متعاليها عن الدخول تحت الزمنية تابعا ابد الدهر وهذا انه نوع
لما لم يكن مكانا كان نسبته على جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس
اليه بعضها قريبا وبعضها متوسطا وبعضها بعيدا كذلك لما لم يكن زمانا
كان نسبته الى جميع الزمنية على السواء فليس بالقياس اليه ماضيا وبعضها
حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الزمان الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان او كان ويكون
بل هي دائما حاضرة عنده فما وقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توضحه
البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول
ينافي ما توضحه ونحن نقول ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات

المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية نيا في ما حمل هذا الفاضل عليه
مذهبهم في هذه المسئلة فنفاة مذهبهم في هذه المسئلة على اي محمل
حمل احصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم تنا في احدهما
المذكورين لا مجال لتخليصهم عن المناقاة **الثاني** فان ادراك كل جزئية
فهو باله جسمانية فلو كان الباري تعمد ركا الجزئيات كان جسماء او
جسمائيا واللازم بط والملازم بط والدليل على ان ادراك كل جزئية فهو
باله جسمانية ان كل جزئية لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما لا
مقدار له مح بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه تعالى
ببعض الجزئيات اعني المتشكلات وان كان ظاهر عبارة تتم علما والافعندهم
ليس جزئية ذات مقدار لثبوت المجردات عندهم وهو مبني على انه لا يمكن
ادراك الجزئيات من حيث هو جزئية الا بالاحساس والتخيل او ما يجري
مجراها واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات كلية غير مبنية من
الاشتران بالنظر الى نفسها وان كانت في الواقع مختصة بواحد منها
غير صادقة بالفعل على غيره والاعراض عليه منع ذلك المقدمة وما ذكر
في معرض الدليل عليها بط اذ هو مبني على ان ادراك الشئ انما هو بانطباع
في المدرك وقد ابطالنا في اثبات سلم فلا نعلم ان انطباع ذي المقدار فيما لا
مقدار له مح وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا المقدار باعيا
وجود واحد واما اذ كان الانطباع في الوجود الذهني وكونه ذا المقدار
في الوجود الحائلي كما فيما نحن بصدده على نعيمهم فلا نعلم استحالة فضلا
عن بدايتها ولكن ادعوا ان كون ذا المقدار في الوجود الحائلي يستلزم
كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على ذلك فانه ليس من

من الآلات الجسمانية

الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان كثيرا من لوازم الوجود
 واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء ذا مقدار ليس منها الا
 انهم قائلون بان طباع ذي المقدار العظيم كاعظم جبل في شيء ذي مقدار صغير
 كالحسن المشترك والخيال وهذا لا يتصور الا بان يكون مقدار فيهما صغيرا
 فقد عرفتوا بتفاوت مقدار بالكبر والصغر باعتبار وجوديه فلم لا يجوز
 تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما قال الامام الرازي بل ان طباع العظيم
 في الصغر على اصلهم ابعده من ان طباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم
 زعموا ان الهيولى لا مقدار لها مع انها محل للمقادير **وقبه** نظر لان زعمهم
 ان الهيولى لا مقدار لها في حد ذاتها كنهها قابلة للمقادير المتفاوتة فعنده
 طول ذي المقدار فيها بعرض لها المقدار والافاق متناهي ذي مقدار من حيث
 هو ذو مقدار فيما لا مقدار له الظاهر من ان يخفى على عاقل وانما المجرى والشيء
 ينطبق فيه صور المعقولات على رايهم فليس مما يمكن له عرض المقدار لا
 بحسب ذاته ولا بغيره **الثالث** ان العلم بان الشيء حاصل الآن او ليس بحاصل
 تابع لحصول ذلك الشيء او لاحصوله فلو كان الباري تعالى عالما بوجود
 الجزئيات الواقعة كان ذلك العلم **ها تمام** ذاته او جزء منه فيلزم افتقار
 ذاته الى غيره الذي هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن
 البيان او صفة زائدة عليه فكان لغیر مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا
 والاعتراض عليه انا لانهم ان علم الباري تابع للمعلوم وانما هو في العلم
 الانفعال الذي هو للممكنات وانما علم الباري فهو علم **فعليه** انه
 سبب لوجود الممكنات فهو متبوع **وقر** مقتضى شيء غير ذاته مع فلا يلزم
 منه ان يكون لغیر مدخل في تكمله على تقدير كون العلم صفة زائدة على

ان هذا الدليل منقوض بعلمه بالكميات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة
 للمضافين للذين احدهما غير ذات الباري فينتفي فيها اجزائه ما ذكر ومن
 المقدمات وما يجيبونه عنها فهو جوابنا هذا اذ العلم عندنا مجرد اضافة
 او صفة زائدة اضافة **لكن** التسعة التي ذكرناها في الاضافة **فقط** **المختصة**
الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة محركة له بالارادة لولا انهما الفلك
 وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة
 بجزئه كتحريك نفوسنا بايدينا وتحريكه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها
 ابداننا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها
 والاعلم به منقوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت
 الوحي عندنا لا بتفصيلها ولا باثباتها ولا ينهم ما اورد الفلاسفة في معرض
 الاستدلال العقل على ذلك فحقن نحر مذهبهم في هذا ثم نورد ما ذكرنا
 في معرض الاستدلال ثم يتكلم عليه ان شاء الله تعالى اما مذهبهم فهو ان كل
 فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في كماله واستكمالها بما غنى الفلك
 وجوهر آخر منطبعا في مادته هو صورته بمنزلة النفس الحيوانية لنا
 يرسم فيه المرادات الجزئية من الحركات والاضمار ويقال له النفس
 الجسمية والنفس المنطقية **وظاهر** مذهب المشايخ انه ليس
 للفلك نفس غير هذه واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر
 آخر مجرد الذات عن المادة متعلقة بما يحسب التدبير والتحريك مستقلة
 بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة
 والمدين للكميات بذواتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسمية
 والامام الرازي جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الآلة

للجزئية

تلك النفس المنطقية وانكر عليه بخره فالتا ان هذا شيء لم يذهب اليه فذهب
قبله فان للسمع الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اعني ذاتايتين متباينتين و
هو الهما معا فعلى تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك والمرد للكميات
والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت صور الجزئيات متممة
في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كخيالنا
بالنسبة الى نفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية
في جميع جرم الفلك **فعلى** هذا يكون الفلك جوا ناطقا كالانسان ولهذا
زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو حيوان ناطق مايت احرار من
الفلك هذا بقرير مذهبهم في ثبوت النفس للفلك **وسيجي** في البحث الثامن
عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى اقسامها وما يتعلق بذلك بها
ان شاء الله تعالى واما اسند الهم على ثبوتها للفلك فلم فيه مسكنا احدا
لاثبات النفس المجردة وثانيهما لاثبات النفس الجسمية **الثالث الاول**
لهم فيه وجهان **الاول** انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة لكان مبدؤ
مجردا لكنها ارادية دائمة فكان مبدؤها مجردا وهو المطلق اما الشرطية
فلان الحركة الارادية بل كل فعل ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصودا
بالذات او يرتب عليه ما هو المقصود بالذات المستقيم بالغرض وهذا مرد
فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها وهو بطل لان ماهية الحركة انها
كالمول ليكون وسيلة الى كالتان واذا كان كذلك استحالة ان يكون
هي المقصودة بالذات فالمقصود من الحركة امر اخر ولا بد من ان يكون
ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة والآن لم نحصل الحاصل وهو موهوم ولا بد
ايضا ان يكون ممكنا لان طلب المحال دايم محجم وجميع ما يمكن للفلك

من الكمالات حاصله له بالفعل البعض الاوضاع فثبت ان المقصود
من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وليس المقصود
شخصيا بعينه **والا** فان لم يقع ذلك الوضع الشخصي ابدأ كانت حركته
الزلية الابدية عبثا **محضا** وهذا صرنا وهذا ممتنع على تلك الاجرام الفلكية
الشريفة **وان** وقع في وقت من الاوقات لنزول وقوفه عن الحركة عنده
لكن المفروض ان حركته دائمة ههنا فثبت ان المقصود منها هو وضع مقير
كلية **فان قيل** هذا كلام متناقض لان كون الشيء متعينا ينبغي كونه كلياً
وكونه كلياً ينبغي كونه معيناً **قلنا** لا كذلك فان المعين يصدق على
هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وما يصدق على كثير فهو كلي نعم قد
يطلق المعين ويشار به الى احد المعينين بشخصه وبهذا الاعتبار يكون
قسما للكلية فالشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود من حركة الفلك
امركلياً فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد اليه بهما لان المقصد
الى الجمهور **بيد** العاقل الامر الكلي لا يجوز ان يكون جسما ولا
جسما بنا كما يقرر في موضعه فثبت انه مجرد لا من كل الوجوه ليكون عقلاً
اذا المفروض انه متعلق بجرح الفلك بالتحريك فيكون شيئاً مجرداً الذات
عن المادة يتعلق الفعل بهما وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة الفلك
لو كانت رادية دائمة لكان مبداءها نفساً مجردة وهذا ما اردناه **فان قيل**
ما ذا اوجههم في تقرير الملازمة الى نفى كون غرض الفلك نفس الحركة
حتى كثرت المقدمات **وطال** الكلام بما اراد الاستكالات عليها وصعب
الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها **وهذا** اكتنوا بان يقولوا الغرض
سواء كان نفس الحركة او شيئاً آخر اما ان يكون جزئياً معيناً منه او كلياً

الى آخر المقدمات لتندفع عنهم كثير من الموانع قلنا ان حركة كل فلك
 بل كل حركة من مبداءها الى منتهاها عند تمام جزئي بسيط لا فرد له ولا
 جزئي ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة لم يتم قطع الغرض ليس
 جزئيا معينا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك لوقف عند
 حصوله والآخر بطل لانه اذا برد لوقف عند حصوله عن الحركة الى التكون
 فاللزام من انما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما وان ارد
 لوقف على هذا الجزئي ولم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطلان
 اللان من مم وعلى كل تقدير فالاستدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
 واما صدق المقدم فيجتاح الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك
 ارادية والثاني انها دائمة اما الاول فنقول لو لم يكن ارادية كانت
 اما طبيعية او قسرية والاختياران باطلان فتعين الاول لما صدق
 الانفصال فلان الحركة لا بد لها من مبداء هو المتحرك فهو اما خارج
 عن المتحرك بحيث يكون ممنازا عنه في الوضع ^{الا} فان كان الاول فالحركة
 قسرية كحركة الحجر الى فوق وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الحركة
 صادرة عن قصد واردة او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء
 لم يكن المبداء خارجا عن المتحرك كالنفس الجسمية ان قلنا انها مبداء
 للحركات الجزئية للفلك على ما هو ظاهر مذهب المشايخ او كان
 خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع كالنفس الناطقة وان كان
 الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة بشعور كما اذا سقط الانسان
 عن حال اولها اذا سقط الحجر منه واما بطلان الاختيارين اما الطبيعية
 فلان حركة الفلك مستديرة واثبت من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء

من حركة الفلك بطبيعية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلا يمكن
 وضع من الاوضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب بالي
 اليان يحصل ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لن
 ان يكون الشيء الواحد بعينه مطلوباً بالطبع ومردوا عنه بالطبع و
 وهو بخلاف ما اذا كانت ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مراد الغرض
 وبعد حصوله سيج عرض آخر اهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الا
 بترك الاول بل يجوز ان يظهر بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده
 واما القسرية فلوجهين احدهما ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع
 وقد ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون باقتضاء الطبع والحركة
 المستقيمة لا يجوز على الفلك فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه كما نقرر في
 موضعه واذ لم يكن شيء من المركبتين يقتضيه طبع الفلك فلا ينصور
 فيه حركة على خلاف الطبع واما قلنا ان القسر لا يكون الا على خلاف
 الطبع لانه اذا لم يكن في طباع المقصور ما يقاوم القاسر فلنفسه انه
 حركة بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في
 زمان لا متناهي وقوع حركة ما لا في زمان وتقرضه ساعة ثم نقدر
 انه حرك جسما آخر في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر بمثل تلك
 القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان يكون هذا ايضا في زمان
 لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود العائق وتقرضه
 ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة
 القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون
 زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذا تفاوت الزمان

حتى يكون قسريه

بسبب تفاوت الحركتين في البطء والسرعة وهذا التفاوت ليس الا
بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيهما واحدة
فيكون تفاوت الزمانين بحسب تفاوت المعاوقين ومعاوق الظافية نصف
معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فيكون ساعة
كرمان الحركة العادية للمعاوق فيكون الحركة مع المعاوق في السرعة
والبطء كالحركة لامع المعاوق وهذا فان قيل هذا منقوض بان
جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة
في غير الفلك الاعظم مبداءها الفلك الاعظم وهو خارج عن ساير الافلاك
فيكون قسرية واللاتزم من ذلك ان لا يكون قسرية قلنا انقسم الى
الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة
اللائية لا العرضية وحركة تلك الافلاك هذه الحركة انما هي بالعرض
فلا تندرج في شيء من هذه الاقسام فلا يرد النقص وتاثيرها انه
لو كانت حركة الفلك قسرية كانت على موافقة القاسر ولو كانت على
موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور
هناك قسرا لمن بعضها لبعض والتالي بطء اذ ليس التوافق والتشابه
الا في قليل منها واما الثاني احيانا حركة الفلك دائمة فلاحتمالها على السبب
في وجود الزمان وبقاؤه فلو انقطعت لزم انتفاء الزمان لكنه مح
كما مر في البحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المظ
هذا تقريرا لوجود الاول من وجه اثبات النفس المجردة للفلك الاعتراف
عليه انا لانهم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله
عندنا اختيارية وليست معللة بفرض ودفعوا الضرورة في محل الخلا

العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا يتم بطلان كون الحركة نفسا مقصودة
بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الامر انه لا يتم لانه يلزم
ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غيره ذلك فسلم لكن لا يلزم منه
ان يكون غرض الفاعل من فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر لا
لا بد له من دليل فان كثيرا من الملزومات يكون مقصودة من حيث ذاتها
لا من حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم ان
ما يقتضيهما ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو محذور هذا محذور
ادعاء منكم فان قيل غرض الفعل لا بد ان يكون مغايرا له بالذات
اذ يلزم ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور
في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من غرض لا يتلقى
القول بان المقصود بالذات منها نفسها قلنا الفعل الذي يجعل نفس
الحركة عرضا له هو ايجاد الفاعل اياها ولاشبهه في تغيرها فلا محذور
وقد يقال في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة لا
يمكن ان يقتضيهما لذاته تحرك قارا لذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك
لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوامه
له قرار فالحرك القار انما يقتضيهما لذاته بل لشيء آخر يحصل به ويكون
ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء (الحركة) فاذن الحركة ليست
من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر اما اول افلا فوله يقتضيه الشيء
يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام وجود يقتضيه فسلم
ولا يلزم منه امتناع ان يكون الحركة مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة
ايضا دائمة الوجود من المبداء الى المنتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى

التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انما لا تدوم في حد من
حدود المسافة لانها لا يدوم في الوجود وان اراد انه يدوم على آتية و
ضعه وبغيرها من احواله بدوام وجود مقتضية مفهوم لا يدل عليه
ضرورة ولا برهان كيف واننا نقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة لمقتضاها
اما ان يكون قارا للذات او غير قارا للذات فان كان الاول ظاهرا بطلان ذلك
القول وان كان الثاني تنقل الكلام الى مقتضى ذلك لمقتضى اذ كل غير قار للذات
مقتضى البتة الى مقتضى امتناع كونه واجبا والتسليم فلزم الانتهاء الى شيء
غير قار على ان ما ذكره لو سلم في المقتضى بحسب الطبيعة فهو مفهوم في المقتضى
بحسب الارادة اذ هو يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان يتعلق
الارادة بوجود الشيء لا بدوامه وقراره لفرض من الخواص واما ثانيا فلان
ما ذكره على تقدير تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى
ذات القار فلا يكون المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلته تامة لها
ولا يلزم من هذا ان لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان يكون الحركة
بتوسط شيء آخر غير ذات المحرك ومع هذا يكون الحركة مطلوبة لا بتوسط
مطلوب آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اي ان الحركة لا تكون مقصودا
بالذات بديهة غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا لتأديها الى الغير و
التوجه اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما
ذكرناه ولو سلم فلا يتم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقوم
ان طلب المحال دائما محال مما انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم
باستحالة المطلوب ومن اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال
حتى يمتنع منه طلبه ولو سلم فلا يتم ان كل كمال ممكن للفلك من المعقولات

وبغيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهان اصلا
ولو سلم فما ذكرناه في امتناع ان يكون مقصودا وضعا بعينه من ان
هذا الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوعه عن الحركة ثم وانما
يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك
الوضع ارادة اخرى متعلقة بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا بد
لنفه هذا من دليل **الاربع** ان جمهور المشائين ما ابشروا به الا النفس الحسنة
المدرسة للجزئيات المبردة لها ومع هذا لا يجوز وقوعه عن الحركة ولو سلم
فلا يتم ان العاقل الامر الكلي لا يكون الا مجزئا فان هذا مبنى على ان يكون
التعقل انطباع الصورة او مستلزم لها وقد بينا بطلانه واما ما ذكره
في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول اي كون حركة الفلك
ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون طبيعية ثم وما ذكرتم في
معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
وبطلان الاخر من مقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم لزم ان
لا يكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى
منتهاها وكل اين من الايون الواقعة في أثناء الحركة مطلوبان بالطبع
ومتروكان بالطبع والا لزم بطلان هذا ان توجد حركة طبيعية
اصلا لا تحصر الحركة في المستقيمة والمستديرة وقد بطل كون شيء منهما
طبيعيًا فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم لا تقولون به فان قيل
لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية ما يلزم في الحركة المستديرة
على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع متروكا عنه بالطبع

لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة ليست لان
 وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع
 وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك **قلت** فمثل ذلك تنافي في
 الحركة المستديرة ايضا لان الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
 مطلوب بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس تلك الحركة
 او ملزوم من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك وقد يقرر هذا الاستدلال
 بوجود آخر ابرء عليه هذا النقض **وهو** ان كل وضع او حد يعرض في الحركة
 المستديرة فتركه بعينه هو التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية
 لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً وهو باعنه في حالة واحدة بل لزم
 ان يكون الهرب عن الشيء طلباً له وهو بديهي الاستحالة ويرد عليه
 ان ترك وضع او حد ليس طلباً له بعينه لانعدامه بتركه واستحالة اعادته
 غايته انه يكون طلباً لمثله فلا يلزم كون المهرب عنه مطلوباً ولا كون
 المهرب عنه طلباً له كيف وكوضع ما ذكرتم لزم ان يمنع الحركة المستديرة
 مطلقاً اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون ترك الشيء توجهاً
 اليه بعينه قطعاً وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة هذا
 وما يلزم منه المحال فهو **وكوسلم** فقولهم ان حركة الفلك لا يجوز ان يكون
 قسرية مما بنيت عليه دعويكم هذه من ان القسرية لا يكون الاختلاف
 الطبع غير سلم **واستدل** انكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوماً للقاسر
 لزم كون الحركة مع المعاوق في السرعة والبطون كالحركة بدون المعاوق و
 هو باطل فاسد بمقدمته **اما** الملازمة فلا تدرى انما يلزم ما ذكرتم لو كان
 تفاوت الزمانين في الحركتين الاخريتين اعني ذاتي الميل الى خلاف جهة

القسرية بحسب تفاوت الميلين وليس كذلك لان الحركتين لذاتهما يقتضيان
 مقدارا من الزمان لا متناهي اي حركة كانت لا في زمان في الصورة المفروضة
 من الزمان مقتضى الحركات الثلاث بحسب اتجاه المسافة وتمام القوة للحركة
 متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان من غير تفاوت فيه ولا تغلق له بالمقاومة
 والمعاوق **وهو** كما فرض ساعة في الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى
 ساعة اخرى بازاء مثله واذا فرض ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون
 بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى
 ساعة فقط فلا يكون الحركة مع المعاوق وعلى هذا التقدير لا يرد ما قبل
 ان الحركة لذاتها لا يقتضي مقدارا معيناً من الزمان والا كانت الحركة
 الواقعة في ذلك الزمان اسرع للحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها و
 هذا بط لاني كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت
 حركة في مثل مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الاولى
 وكذا ما قبل ان الزمان قابل للانقسام عندم الى غير النهاية وكذا الحركة
 وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة فكل حركة فرضت في زمان
 فنصفها واقعة في نصف الزمان وهي ايضا حركة في زمان فنصفها واقعة
 في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان الحركة لذاتها لا يقتضي قدراً معيناً
 من الزمان بل مطلق الزمان **واما** خصوصية المقادير فليست الا بحسب
 المعاوقات فالتفاوت بين المقادير انما هو بحسب تفاوت المعاوقات وانما
 قلنا لا يرد ان على هذا التقرير لاننا لم نقل ان الحركة على الاطلاق يقتضي
 قدراً معيناً من الزمان وليس بنا في بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا
 بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها الناشئة من خصوص

كهي للنفعة

مساقتها وقوتها المتحركة يقتضيه هذا القدر المعين من الزمان مع ان الاول
في نفسه فترام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة الحركة التي
فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في نصف ذلك الزمان
ممكنا في الواقع وابيات هذا شكل جدا واما بطلان الاثر فلان المعاوق
يجوز ان ينتهي في الضعف في غاية لا يفي له اثر في العوق فيكون حركة ذي هذا
المعاوق حركة عديم المعاوق بالضرورة ولا امتناع فيه ثم نقول دليلكم
معارض بحركة الوند بالضرر الى السفل اذا غرز في الارض بالمعدن فانه لا خفاء
في ان حركته هذه قسرية وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار والسقف
فرق مع انها ليست على خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان الضرر
لا يكون الا على خلاف الطبع فلا نتم ان الحركة المستقيمة لا يجوز على الافلاك
مطلقا وما اورد من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات
خاصة ولم نركم دليلا شاملا للافلاك كلها حتى ينظر في صحته وفساده
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فيكون حركته
كيف كانت قسرية كما في الجسم القسري اذا كان في حيز الطبع فان قيل
سكون الفلك في فضاء من ان يكون مقتضى طبعه وانما قلنا باستحالة الفلك لان
الفلك بسيط اي اجزائه المفروضة متساوية في تمام الماهية فهي متساوية
في لوازمها فتسببها الي جميع الاحياز التي تقع فيها والافاضة التي تعرض
لها على السواء لا اختصاص لبعض منها ببعض تلك الاحياز والافاضة
فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك الاحياز على شيء من تلك الافاضة
او يحصل كل واحد منها في كل الاحياز وعلى كل الافاضة واستحالة هذين
القسامين غنية عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز

وعلى واحد من تلك الافاضة فاما على الدوام وهذا سكون الفلك وهو
ايضا لانه رجحان بلا مرجح واما على الانتقال والبتادرو وهذا هو الحركة
المستديرة وهو الممكن من الاختصاص وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكون
الفلك يدل على امتناع حركة المستقيمة ايضا فلما هذا منتهى على بطلان
الفلك ومما ان سلك في المحدد غير مسلمة في غيره ولا دليل لكم عليها في
غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتنع السكون
والحركة المستقيمة لان نسبة الي كل الجوانب على السواء وكل النقطة
المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة
او كبيرة فاما ان يقع حركتها المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية معا
ليقع كل نقطة من نقطتها قطبا اخر او جزءا من كل دائرة صغيرة وكبيرة
معا واشتراك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط ليقع نقطة
للقطبية وكل واحد تما سواها لكونها جزءا من دائرة صغيرة او كبيرة
معينة كما هو الواقع او يقع الى كل جانب لكن لا معا بل على التعاقب
وعلى التقديرين يلزم الرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة
مع انهم لم يقولوا بالاختصاص بل بطلت الاقسام باسرها استحالة الحركة
المستديرة على الفلك بل استحالة كون الفلك متحركا او ساكنا والدليل
الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبهه بطلانه على انه لو تم لدل على ان حركة
الفلك بالاستدانة طبيعية له الا ارادية لانه لو استحال عليه السكون
والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبيعة الحركة المستديرة اذ لا بد للجزء
من احدها ومدعاكم انها ارادية وان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون
طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعويكم هذا ثم ما ذكرتم في دليلكم الثاني

على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انهما لو كانت كذلك لتشابهت مم
وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان الفاسر لا بعضهما البعض وانما كلهما
مقتضية الطباع حتى لا يتصور اختلاف من قبل الفاسر والمقصور وثمة
منها ليس ثبت مع ان الثاني خلاف مذهبكم على انه لو تم فاما يدل على
ان حركتهما كلها ليست قسرية وانما ان بعضهما ليست كذلك فلا يدل
هذا الدليل عليها أصلا وانما ما ذكرتم لاثبات ان حركة الفلك دائمة من
انه يلزم من انقطاعها انقطاع الزمان واللازم في فتوح بمقدومه انما
الملازمة فلا تمها انما يلزم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعمه بعضكم
وليس كذلك وانما بطلان اللازم فلا منه لا يلزم من انقطاع الزمان
ان يكون للزمان زمان كما توهموه كل ذلك قد بين في البحث الاول
من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك
لا يلزم ان يكون دائمة حيث قال في اخر المجسطي ان حركات الافلاك
نفسانية فلا تمتنع عليها ان لا يتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثرة
مما اسسوه الوجه الثاني من وجه اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض
الفلك من حركة التشبه بالمجرات كما سيبي بيانه وكون الغرض ذلك
موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريه التشبه به وهو ههنا المجردة
ولا يمكن ادراك المجردة بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فيكون للفلك
نفس مجردة فان قيل العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم
بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا
فلا استدلال على اثبات النفس للفلك بكون غرضه من الحركة كذا دور
قلنا العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعم

من ان يكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات المجردة
بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم
بالخاص فلا دور ولا اعتراض على هذا الوجه انه مبنى على ان الادراك و
العلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن إضافة
مخصوصة بينهما فلا يتم انه لا يمكن ادراك المجردة بالقوى الجسمانية وقد عرفت
حل ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبنى على ثبوت كون الغرض
من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف حال هذا ايضا ان شاء الله
المسئلة الثانية ان كل فعل اختياري جزئي لا بد له من ارادة متعلقة
مخصوصة هذا الجزئي ولا يكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة
الكلي الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراد
وهذا بطا وبعضها وهو رجحان بالمرح او لا يقع شيء منها وهو المطلق ثبت
انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة
ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والافعال
المخصوصة لا بد له من عباءة الارادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم
والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه
وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمية
وهو المطلق والاعتراض عليه من وجهين الاول ان ما ذكرتم من توقف
الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقين بخصوصة شيء يكذب الوجدان
فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد كل الطعام الحاضر عنده ياكل منه
من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لفظة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اطلاقا
وتخصص الاكلة للجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع فيقع

فقطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم يأخذ في
الشيء من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويرد لها بعينها بان
يشعر ما قبلها بانه من اي موضع والى اي مرتبة هو وقع قدمه وفي اي موضع
يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في شخص الخطوة مثل خصوص الزمان فانه
لم يتصور الموضعين بحدودهما بحيث لم يدخل في متصور شيء يسير من جوار
ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافهما لم يحصل تصور الخطوة بخصوصها وكذا
الحال في مقدار رفع القدم وخصوص الزمان وادعاء ان كل من يشي اياها
بل شهودا واعواما في حال غفلته او تأمله في موراحرا وخوفه المدحش
من اللصوص تصور ما ذكرناه مكابرة عظيمة مع انه كثيرا ما يكون في موضع
قدمه جيتا وهو آخر لو شعر به بل لو فهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع
القدم عليه على ان تصور ما ذكرناه من خصوص المكان والزمان لا يمكن في
تصور شخص الخطوة لان قطع هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم
كله محتمل لكثير من شخصات متعلقات الفعل لا يوجب لشخص مفهومه في
الفعل نعم قد نوجب عدم صدقه بالفعل الا على واحد بل نقول ادراك
الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس
موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور الفعل الجزئي
من حيث هو جزئي موقوف على وجوده على العلم به من هذه الخبيثة
كان دورا فالحق ان تصور افراد الكل والقصد اليها على الاجمال كافيا
في صدورهما عن المختار ولا يشترط في صدور كل واحد منهما تصور
وقصد اليه بشخصه الامر ان من يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر
لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر بوجه جامع مانع بل يكفي

فانه لا يشترط في صدور كل واحد منهما تصور

تصوره بوجهما ولوامم وانما فضلنا الكلام هنا غاية التفصيل لانه نرى
كثيرا من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى اشتراط المذكورة فحينئذ انفق
الطلاب بظاهر مقالهم الثاني انه مبني على كون العلم حصول الصورة والا
فلا يمنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسدية وقد ابطالنا ذلك
بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار بشكل
لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه
وعلى تركه ويكون نسبتهما اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب
ارادة مرجحه على الآخر مع ان مدحهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر
تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول لصاحب الفعل
الاختياري حال ضد وروهن فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثر التام
موجودا او لا فان كان الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب
عدمه فان الاختيار واسنواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر
الارادة والاختيار فبعد تحققها وجب وجود الفعل وجواز الطرفين
انما هو مع قطع النظر عنها قلنا فنقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها
انه في تلك الحالة موجودا او لا فعل الاول يجب وجودها وجود الفعل
وعلى الثاني يجب عدمها فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثر
مؤثرها فلا يظهر للاختيار معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة
كسائر الافعال الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة
على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاوز النار للخشبة على سببها... وترتب احتراق الخشبة
على تلك المجاوزة من غير ان يكون في الاول ما يصح الحكم بان الفعل و
تركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهما

وترتب احتراق الخشبة

من ان يعرفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق باحد الطرفين من الفعل
والذات من غير موجب تام يستلزمها واذا كان كذلك ظهر جواز كون
العالم حادثا مع كون فاعله قد بما مختارا وهذا ما وعدنا في البحث
الاول من الكتاب ثم انه بضح من هذا المقام ان الفلاسفة يجعلون القديم
اثرا لفاعل المختار فان حركة كل فلك عند ميم قديمة مع انهم يجعلونها
اختيارية فمن حكم بان القديم يمنع استناد الى المختار بانفاق الفريز
فقد اخطأ **البحث الخامس عشر** بيان الغرض من حركة الفلك اعلم
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او صبايط وح تصير بواسطة ايضا غرضا منه لكن بالغرض
فيما ذكرنا في البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع من
القوة الى الفعل المراد منه ان الغرض بالغرض واما غرضه الاصل فقا لوا هو
التشبيه بما هو اكل منه فيكون هذا كالا للنفس الفلكية في قائمها واما سبق
كالا لجرمها ولهما اختلاف في التشبيه به اهو في الكل شيء واحدا متعدي
وقد ذهب بعضهم الى ان التشبيه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول
تعالى وبعضهم الى ان كل فلك يتشبه بما هو محيط والافلاك الاقصى يتشبه
بالمبدأ الاول تعالى ورد ابو على المذهبين بان كلا منهما يستلزم ان
يكون الكل في جهة الحركة والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك
الا في القليل اما الاول فلانه اذا كان التشبيه به واحدا في الكل مع اختلاف
حركاتها فسيب اختلاف اجرام الفلك ونفسه والاول اما ان يكون
لجسميته وهو يبط لانها في الكل واحدة او لطبيعته وهذا يبط اذ ليس
للافلاك طبائع يقتضي جهة معينة او احد من السرعة والبطء لان كل

من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة و
والبطء لتشابه اجزائه وكذا الثاني ايضا بطلان اختلاف حركاتها من قبل
نقوسها المحركة لها لا يكون الا اختلاف اوضاعها واختلاف الارادة لا يكون
الا اختلاف الغراض والغرض هنا التشبيه وانما يتعد التشبيه لو كان
التشبيه به متعددا والمفروض هنا انه واحد فاختلاف الحركات النفسانية
يستلزم خلافا للمفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف
الحركات على تقدير كون التشبيه به واحدا فلم يثبت توافقه على ذلك التقدير
وهو المخط واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يتشبه بالافلاك الثمانية
يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابها له وكذا كان يجب
ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك
الاسفل فيكون الكل متوافقة في الجهة والسرعة والبطء اي يكون حركته لكل
مثل حركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحدا منها موافقا للفلك التاسع
في حركة سيم الفلك الثامن الذي كان اولى بموافقة على هذا التقدير فان
بين حركتهما مباينة في الجهة واختلاف فاعليهما في السرعة والبطء
ليس مثله في الفلكيات هذا غاية تقرير المذهبين على ما يفهم من كلامه
وبشرح به شارحوه **وقتنظروا** ما على ما ذكر في رد المذهب الاول فاما
لتقسيم المذكور في قوله فسيب اختلاف اجرام الفلك ونفسه غير
حاضر لجواز ان يكون السبب شيئا آخر من خارج لا يقال فيكون الحركة
ارادية والكلام فيها لا نقول — اللزوم مم وانما يلزم ذلك لو كان
اصل الحركة مستندا الى ذلك السبب وليس كذلك بل حالة وصفة لها وكذا
الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية فان الماشي الارادة

كثيرا ما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا يخرج بذلك حركته عن كونها
 ارادية وكوسلم فقول له ليس للافلان طبابع آه وقوله لان كل فلان عادة
 لما سبقه بعبارة اخرى وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم
 فهو في اجزاء كل فلان على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلان
 مع اجزاء فلان آخر وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقول
 اختلافات الحركات الارادية من قبل النفس لا يكون الاختلاف في الغرض من
 مجرد دعوى بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثيرا ما يقصد شخصان بحركتهما
 معا اخذت شيئين معينين من مكانه لا يكون لهما غرض غير مع انه يختلف حركتهما
 في الجهة والسرعة والبطء اسباب وقوله والغرض هنا التشبيه سبب
 ما ذكره وفي الاستدلال عليه وما فيه وقوله وانما يتعدد التشبيه
 لو كان التشبيه به متعدد هذا المحصر ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبيه
 لتعدد جهات التشبيه من احوال التشبيه به وصفاته فان قيل التشبيه
 هو المبدأ الاول وهو تعالى وتقدس عن ان يكون فيه تعدد بوجه
 والكلام فيه قلت ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية
 واما تعدد الصفات الانضمامية له تعالى فلا تراعى فيه والصفة الانضمامية
 صالحة لكونها جهة التشبيه به تعالى مطلقا عندكم لتفكيك هذه الصفات
 الحقيقية الكمالية عن اصلها واما على ما ذكره في رد المذهب الثاني من ان
 الفلك الثامن اذا كان يشبه بالفلك التاسع بحبان يوافقه في الحركة
 واحوالها والآن لم يكن مشابها له مما اذ مشابها له الشيء لا يقتضي الا ان يكون
 اما ما مشركا بين المتشابهين سواء كان حركته او حالها او غير ذلك
 الامر بان الفلك الاقصي بحركته يشبه بالمبدأ الاول او بمجرد آخر ولا يتصور

والله متع التشبيه

هناك موافقة فالحركة فلم لا يجوز ان يكون تشابه الفلكين في امر غير الحركة
 واحوالها فلو سلم فلم لا يكفى في وجه التشابه نفس الحركة او هي مع هيئة
 الاستدلال ولعل ما يجوز على الفلك الاقصي من احوال الحركة يكون متمنا
 على الثامن ما الدليل على نفي ذلك وبالحكمة ما ذكره المذهبين غير تام
 لكن صحة شيء من المذهبين ايضا غير ثابتة لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر
 ان اصحابهما بنوا الامر على الاولوية والآخرية وعند جمهورهم ان
 التشبيه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض كل فلان من حركته تشبهه
 بمبدأه القريب الذي هو العقل السابق عليه الموجد له واعرض عليهم
 الامام الرازي بان الاشكال الذي وردتموه على من قال بوحدة التشبيه
 يقع لزوم عدم اختلاف الحركات لا يندفع بقولكم بتعدد بل هو وارده
 عليكم ايضا لانكم لا تصحون بقولكم الفلك يربط التشبيه بالعقل الا ان
 الفلك لا يعلم ان العقل قد خرج عن جميع كالاته الممكنة له من القوة الى
 الفعل اراد ان يستخرج جميع كالاته الممكنة ايضا من القوة الى الفعل
 واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك المعين
 بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة في ذلك الكمال لا
 في كون كل كمال ممكن لها بالفعل واذا كان ما به امتياز كل واحد من العقول عن غيره
 خارجا عما وقع تشبه الافلاك بهما كان التشبيه به من العقول هو القدر
 المشترك فكان التشبيه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه **واجيب**
 عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات
 جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية
 والتشبهات الجزئية المبينة في زمان واحد مع وحدة التشبيه به غير ممكنة

وقبه نظرا لانا لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير عرضا لحركة جزئية وظاهرا
ان كل من يسافر للتجارة ويحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بتلك
الحركات حصول المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى
استحالة احاطة العلم بما قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة
حصول المال واقتضائه على الاطلاق او بوجه خصوصي لا الى الجزئية
الحقيقية ثم استدل لهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبيه بالنظر
انه قد ثبت ان حركة الفلك رادية وانه لا بد للحركة الرادية من غرض فغرضه
من تلك الحركة اما امر غرضي او غرضي او غيرهما والاول باطلاق لوجوه
الاول ان الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مبدأ
جذب الملايم للجسم والغضب قوة هي مبدأ دفع المنافر للجسم فلهما
انما يتحان فيما له جسم صالح للانتقال من حال منافي لملايمه وبالعكس
والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال الثاني ان حركاته لا فلك
غير متناهية وعدم تناهى الشهوة او الغضب غير مقصور الثالث ان
المشتمى والمغضوب منه اما ان يحصل او يندفع في وقت واحد وعلى الاول
يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك
وعبثه والآخران باطلاقه فيظل كون حركته لشهوة او غضب فتعين
ان يكون في طلب معشوق وح لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول
ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول مشيئة به لانه لولا
واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرغ من معشوقه والقسمان
الاولان باطلاقه لان مطلوبه افع ذات المعشوق او صفة لا يخلو اما
ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا والاول يستلزم وقوفه

عن الحركة الثاني دوام جهله وعبثه اذ لا وابدأ والآخران باطلاقه
فكذلك ملزم وما احد الملازمين فتعين ان يكون مطلوبه من حركة حصول
شبهه له بذلك المعشوق في كالاته بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق
جميع كالاته الممكنة له حاصل له بالفعل كما ذكره وبين في موضعه ولا
يمكن هذا للفلك لانه ما لا يمكن الاجتماع بينها والاشياء لا هذا
كالاته وضع فغايتها ما يمكن له من مشابهة المعشوق الذي جميع كالاته
بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال يتعاقبا فراد غير منقطعة ابدا
ويكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليس له ذلك
النوع ويكون شبيهة بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال
الافراد وتجددها وليس للفلك كمال يمكن ان يكون مترابعا على الحركة و
يكون متصفا بما ذكره الا الوضع لان المقولات التي يقع فيها الحركة متخفة
في الابن والكم والكيف والوضع كما بين في الطبع وبغير الفلك في الثلاثة
الاولى كما بين هناك ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك
بحركته هو ويشبهه به معشوق هو الوضع وتبين ان غرضه الاصل من الحركة
هو ذلك التشبه وهو المطلب ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات
هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا سابقا في هذا البحث وغيره كثر وجوه
الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة الى الاكثار والتكرار لكننا نبهنا على
بعضها لزيادة الاستبصار منها ان كثيرا من تلك المقدمات دعاوي
غير ضرورية ولا مؤيدة بشيئها افتراضية فضلا عن ان يكون نتيجة قطعية
مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة الفلك لشهوة او غضب تعين ان
يكون للتشبه ومثل قولهم عدم تناهى الشهوة والغضب غير مقصور

ومثل قولهم دام جهل الفلك وعينه مح وغير ذلك ومثما ان مجرد
 الوضع ليس كما لا معناده بحيث يليق من اولئك الكمال العالية المراتب
 في الكالات على زعمهم ان يعرفوا اوقافهم اذ لا وابدأ بتحصيلة على وجه
 التصريح والتقصير وعدم الاستقرار على شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب
 ذلك يشبهون ضما يستحيل عليه عدم الاستقرار وعلى كالاته التصريح و
 التقضي فانظروا بعين فطنتك في هذا واحكم بانها فكت ان التشبه
 في هذا الظهور والبعد عن التشبه واليسر لو سكنوا دايما واستقروا
 على حالة واحدة كانوا اشبه بما لا يجوز انتقاله من حالة الى حالة اصلا
 ولو اخذ احد بدور على نفسه باسرع ما يمكن وقام مديلا لا يمكن ولا يفتقر
 عن حركته واذا سئل عن غرضه من غرضه يقول غرض الاستكمال بهذه
 الاوضاع والتشبه بسببها بالكاملين لا ينسب الى سخافة العقل وسفاهة
 الخلق ولا بعد سعيه الاهدار وعمله الاجتهاد بخلاف ما اذا سكن في
 ذلك الوقت ولم يشغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان يحصل الاوضاع يصلح
 غرضا وسببا للتشبه فالفلك عندهم بسيط فنسبه جميع الاحوال
 الجارية على السواء فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر
 الاوضاع الغير المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات آخر
 وجدوا احسن من السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور
 ووقع هذه الاوضاع دون غير ما رجحان بلا مرجع وهو بطل واجاب
 عن هذا بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا
 الواقع كان ادخل في النظام وانفع للسفليات بسبب حصول النسب المخصوصة
 بين الكواكب من التسديسات والتربيعات والتثلثات والمقارنات

والمقارنات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على الغنصينات
 فاصل الحركة للتشبه وكيفية ما من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالبقاء
 وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع لمهم له الى ذلك
 الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو لم يكن لا تنفع به المجامع دون الآخر
 فتصل الاول على الثاني فاخيرا راصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
 خصوص الطريق لكونه خيرا او عناية به بالمجامع وردا ابو على هذا الجواب
 بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفته وكيفية
 نفع السافل وما يعود اليه والآن لم يستكمل العالى بالسافل فيكون الشريف
 مستكبرا بالجنس وهو بطل لان استكمال العالى بالسافل انما لا يجوز كما
 العالى كمال من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال به ان يستفيد
 منه كما لا من كالاته الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاما ماما الاول
 فلا تالانم ان الانسان كالات غير موجود. للعكبات بل نفع بان كثير منهم
 ومم الانبياء سيما صلوات الله عليه وعليهم اجمعين افضل واكمل من الافلاك
 ونفوسهما ان كانت بل ومن عقولها ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف
 على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر كما لا من المستكمل بل كثيرا ما يكون الامر
 قافدا كمال موجود في الانقص منه فيستفيد منه والاستناد كثيرا ما
 يستفيد شيئا من التليد واما الثاني فلا تالانم من كون غرض الفلك
 من حركته تقع السفليات ان يستفيد منها كما لا موجودا فيها غاية ان
 لمجرد دخلا في حصول كماله له ولا تالانم بطلان كون الشريف مستكبرا بالجنس
 بهذا المعنى واي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصلحته وكما
 عن الاخيار بل رد هذا الجواب بانه لا يدفع الرجحان بلا مرجع لانه لما كان

وكان

نقطع

طلب

مطلب

الفلك بسيطاً عند من منشا به الجزء في الاحوال جاز كون كل جزئين متقابلين
 منه موضع القطبين فجاز حركة كل فلك الى جهة بغرض من الجهات
 الغير المتناهية وعلى اي حد تقدر من السرعة والبطء فالنسب المذكورة
 يمكن حصولها من حركات اخرى غير متناهية مثل ان يتحرك ما يتحرك الآن من
 المشرق الى المغرب على عكسه وما على العكس بالعكس فحصول النسب
 بالحركة على الوجه المخصوص راجحان بلا مرجح **فان قيل** النسب المذكورة على
 الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام وتقع السفليات فاذا حصلت
 على وجه آخر يفتوت هذا الغرض **قلت** قد علم بالتجربة ان تلك النسب على
 الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار ينتفع بها السفليات والاطرف لمعرفة
 ذلك على رايكم سوى التجربة فمن اين علمتم انها لو حصلت على خصوصيات
 اخرى لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من حجة على هذا ولا تجدكم الاخذ
 لانكم بصدد الاستدلال **قال** الامام الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلمه
 عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية الدكاكة وقد صدق واعلم انهم
 باجمهم قد اعترفوا بالآخرة بالفجر عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التقدير
 ولو انهم راوا في الابتداء راوا في الانتهاء فجاءوا عن الوقوف في هذه الوردات
 والله الهادي الى سواء الطريق ومنه الامانة والتوفيق **المبحث السادس عشر**
 بيان علم نفوس السموات باحوال الكائنات **ذهب** الفلاسفة الى ان العقول
 والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء الواقعة ما هو كائن الآن
 وما كان سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابداً فكل منها منتقش بصور جميع
 الموجودات زلاً وابتداءً وما وقع في كلام الشارع من اللوح المحفوظ فهو بيان
 عنها ومنه اليها لان المراد بدجسم سطح عرض منقوش بصور الحروف

والكليات على هو رسم الكتابة لان وجود جسم غير متناهى الابعاد
 في تصوير غير المتناهي مفصلاً بصور الكتابة في جسم متناهي المقدار فيز
 يمكن فان صورة حرفين في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية
 فانها مجمعة في محل واحد غير قابل للانقسام ويقولون ايضا لفظ الملائكة
 الذي وقع في كلام الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى
 والكرديون والملائكة المقربون عبارة عن العقول وهذا ان متقاربا
 المعنى لان الاول من كبر بمعنى دنا وقرب وملائكة السموات عبارة عن
 نفوسها والقلم عبارة عن العقل الاول ولهذا **قال** النبي صلى الله عليه
 اول ما خلق الله القلم **وقال** اول ما خلق الله العقل ووجه مناسبة
 التعبير عنه به ان كالات جميع الممكتات فايضة منه كما ان نفوس الكائنات
 فايضة من القلم والعرش عبارة عن الفلك التاسع والكرمة عن الشمس و
 بنوا على ذلك بيان سبب الاطلاع على بعض المغيبات في المنام قالوا انظر
 الناطقة للانسان لكونها في جوهرها من عالم الجرد كان ينبغي لها ان يتغير
 فيها صور الكائنات كما في النفوس الفلكية لكن لانها كخافي التفكير
 فيما تورده الحواس عليها من المشتهيات والشكرجات وقرب اشتغالها
 بجذبها الاولى ودفع الثانية خلت عنها حين تعطلت الحواس بسبب
 النوم عن ابراد تلك العوالم عليها حصل لها نوع اتصال بتلك الجواهر
 فينتبئ فيها بعض الصور المنطبقة فيها مما لها زيادة مناسبة معها
 كصورة ولد واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور المنطبقة
 في النفوس بعضها جزئية فينتبئ في نفس النائم كما هي وبعضها كلية
 فتخيلها متخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقيها في خياله ثم ينتقل

الى حسه المشترك في كل جزئية هذه الصورة ان كانت باقية كما اخذها من غير
تفاوت الا بالتحول من الكمية والجزئية ان كان لا يحتاج الرؤيا الى التغير
وان لم يكن باقية كذلك فان كانت بين الصورة المشاهدة وما اخذها من
من لزوم او تضاد وبأجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ما اخذها
بلا واسطة او بواسطة ففي ايضا الرؤيا بالمعتبرة لكن هي محتاجة الى التغير
وهو من العبور الى المجاوزة من شيء الى شيء اذ هنا متجاوز بها عن ظاهرها
الى ما اخذها وان لم يكن بينهما مناسبة كذلك فهي من اضافات احلام
لا يعقبونها **ومنها** ما اذا كانت النفس قبل النوم مشغولة بشيء متوجه
اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشيء في منامه **ومنها** ما اذا حدث صورة
محسوس بسبب في الخيال قبل النوم فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم
فيشاهد بها النفس **ومنها** ما اذا كانت التخيلة ما أو قد صورته كثيرة
الاشتغال بما فلقها في الخيال فراها النائم **وسيجي** بيان هذه القوى
اغنى الحس المشترك والخيال والتخيلة في البحث الثامن عشر ان شاء الله
ومنها اذ اغلب في المزاج واحد من الاطوار الاربعة فيرى النائم شيئا
متلون بلون ذلك الخلط **فعند** غلبة الدم يرى شيئا حمرا وعند غلبة الصفراء
صفرا وعند غلبة السوداء سودا وعند غلبة البياض بياضا وينوع على
ذلك الاصل ايضا اخبار النبي والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون
لبعض النفوس قوة اتماغيزية او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة و
الاعمال الصالحة بحيث لا يقوى عوايق الخواص والاشتغال بتدبير البدن
على عوقها عن التوجه التام الى عالم النجود والاتصال بالمبادئ العالية
فينطبع فيها من صور المعقولات المنطبقة في تلك المبادئ بقدر صفاتها

ومناسبتها لها كرامة صفات وحودي بها ما فيه نقوش كثيرة يتراى فيها
من تلك النقوش بقدر صفاتها وهؤلاء الكاملون متفاوتوا الاحوال
في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم من يكون
له اكثر وادوم والمتسامون منهم هم الانبياء فانه ليس لهم ملاحظة
جميع ما يمكن للبشر ملاحظة دفعة او قريبا من الدفعة ومتيسر لهم
الاخبار عن المغيبات اطلب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا ينكر
لغيرهم **وهو** فصلتان آخران يمتازون بهما عن عدايم احديهما
انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة
عن العادة لكونها منقادا لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته
وهذا ليس بمستكراد تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحول والاطباع
فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه كما جاز ان يتصرف كل نفس في بدنها
تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيار
كحركة الجمل وصفرة الوجه والارصاد عند اشتداد خوفه وسقوط من
شيء على راس جدار **حال** او على جنح موضوع فوق حوة عند تصور السقوط
مع انه كثيرا ما يكون ما يقع عليه مشية في الارض اقل عرضا من ذلك واذا
جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة
عنه جاز ايضا ان يكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها
خارجة عنها فيحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة
وزلازل شديدة وحرر اجسام وخلق اقوام المعجزات ثابتهما ان يكون
قويهم التخيلة بحيث يمثلها العقول المحركة ثمائلا واشيا حيا يطبق
بكلام مسموع منطوق كما يرى النائم في رؤياه الصادقة اشخاصا يحاطون

ويتمهونه كلاما منتظما للفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقة وصدة نقد
وهذا ليس بمستكر فان من شأن القوة المتخيلة ان يبرز المعقول المرتسم
في النفس في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقى في المحسوس
المشترك على صورة المحسوسات المقادية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب
والايقان بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجودها عن الشواغل البدنية
وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنية يتأق لها مشاهد المعقولات في البقعة
بادي في توجده والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في أعلى درجة الكمال
احد بها قوة العقلية النظرية فاتها في افراد الناس متفاوتة فمنهم من يكتب
العلوم لشدة عظيمة في وجدان مقدما تها وترتيبها على ما ينبغي ومنهم من
يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة ومنهم من لا يحتاج في بعض النظريات
الى النظر والكسب بل ينبت له بفتحه من غير ومنهم من لا يحتاج الى التنبه
من غير بل ينتقل ذهنه من تصور النتيجة الى المقدمات مرتبة فيحصل
له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس ومنهم من يحصل له القوة القدسية
فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات فيلاحظها
املا دفعة او في اقل زمان من غير استعانة بشيء وكل من هذه الاحوال مراتب
متفاوتة كما وكيفا ومنهم من ينتهي في البلادة الى حيث لا يتستر تفهيمهم
شيء من النظريات له وان بولغ في السمع ليفهمه او لا يفهم منها الاشياء
يسرا حكى ان احدا قرأ كتاب سيبويه في النحو على السير في فلما اتم الكتاب
قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم افهم منه حرفا فنفس النج
هي النفس القدسية التي ارتفعت في ذكائها وصفاتها الى حيث قدرت
ان يلاحظ جميع الموجودات او اكثرها في اقل زمان **والله اعلم**

مطلب

كانها كوكب دري تو قد من شجرة مباركة زيتونة لشرقية ولاغربية يكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور نائينها قوته العملية فاتها
فاتها ايضا في الانجذاب متفاوتة كالاوتقاصا فانهم من ليس له قدرة
تامة على استعمال اجسام بدنه وهي لا تنقاد لارادته اما الكسب غلب عليه او
لسبب آخر ومنهم ومنهم الاكثر تنقاد له بدنه وهو يتصرف فيه كيف يشاء
ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف في ابدان واجبات كثيرة **والله اعلم**
واكثر ففهم الله هي التي بلغت في قوتها المتصرفه هذا اذا انطلقت الى هبوب
ريح او نزول مطر او هجوم صاعقه او خسف الارض من شخص او قوم انما كانت
لها تلك الاجسام ونفذ تصرفها فيها تالتهها قوة المتخيلة فاتها قوت من
شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق الحس المشترك
بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا انسانا ذاراسين او انسانا بلا رأس
وفي صور المعاني الخيالية الكائنة في الخافضة من طريق القوة الوهمية
بان تبرز الولى في معرض العدو والعدو في معرض الولى وفي صور المعقولات
ايضا بانها بان تلبسها لباس المحسوسات وتلقها في الحس المشترك فتدركها
النفس في صورة المحسوسات ونظمتها متاوية اليه على همتها من الخارج
ولهذا سميت متصرفه ايضا وهي لا تسكن عن العمل يوما ولا لحظة فتخيلة
غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق
بها لا يفرغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فاذا
نام صاحبها وركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ
للتوجه الى جانب المعقولات فلهذا يرى الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة
واما متخيلة النبي فتقوية على دفع مزاحمة الحواس ياها وجذبها الى

والليقظة في
الكثرة

الجانبينها وذلك لقطع النية عن عالم المحسوس وشدته الى عالم القدس فهذا
يظهره في البقطة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليلا هذا تقرير مذهبهم
في التأصيل والتفريع واستدلوا على الاصل اما في الصعود فبمثل ما مر في
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين ^{في} ثابتهما هنا
لا يجري بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه ومبداء له بل في معقوله
وقد مر ما برده على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراد هنا واما في النقص
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك رادية
وانه لا بد لكل حركة جزئية من ارادة جزئية و ارادة الشيء لا يمكن بدون
تصوره فالنفوس والفلوك طائفة بكل حركة تصدر عنها واذا كانت طائفة
بالحركات كانت عالمة مسبباتها في الاوضاع الحادثة الارضية للحركات
والنسب الارضية لتلك الاوضاع كالمقارنا والفسديسات والتقليبات
وبغير ذلك لان العلم التام بالسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب
علمنا بجميع المسببات لانا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلم منها لا نعلمه
علما تاما لان توجه نفوسنا الى تدبير البدن وتزاجر الاشتغال عليها
وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب ^{هنا}
اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ يحصل لنا العلم بوقوع البتة كما اذا
علمنا مثلا طلوع الشمس وكون قوب مطب مقابلها وعدم غيم او
سائر آثر محب شعاعها عنه فانا نعلم البتة انه سيجف وج في عالمه
جميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى تلك الحركات
او مسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مر في الاشارة
في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال ذرة

بوج العلم بالسبب

في الارض ولا في السموات والاعراض عليه انا لانهم ان حركات الافلاك
ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم محاراة به بمعنى انها بارادة الله
وهذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلانهم توقف كل حركة جزئية على ارادة
وتصور جزئين وقدم بيان هذا في البحث السابق بما لا مزيد عليه ولئن
سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالسبب ما المراد
بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه فلا يتم انه يوجب العلم
بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما بينا للسبب بالمعنى الآخر
وليس كل سبب بالنسبة الى سببه كذلك وان ارادوا به تصور مع
التصديق بانه سبب لذلك فلا يتم ان هذا حاصل لنفس الفلك ودلالة
شبهتهم لا تعد وعن انه لا بد لتلك النفوس من تصور الحركات الجزئية
وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات سببا بالاشياء الفلكية
فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معبده اخر
وهكذا الى ما لا يتناهي حتى يلزم علمها بما يستند اليها من الحوادث
الغير المتناهية على ان ما ذكره لو فرض تمامه فاما يعطى علمها بمسبباتها
لا باسبابها ^{لظنه} وماذا عاينها عالمه بجميع الاشياء فثبتتم بظاهرة
عن مدعاهم ان ما ذكره من التفريع فليس الاخطا به واهية ليس لها
مستند الا الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث
الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقادنا اني ياتيه في نقطة
الملك وهو جسم يتصور بانه صورة ما شاء به تعالى المصور المنزلة
عن التصور وينبذ عليه كلام الله ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل
الحقيقة لا بطريق التخييل والتوهم وقديري ذلك الملك غير النبي ايضا

بجميع

ممن يكون بحضرة وقد لا يراه البتة ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه
 وبعد النجاة وز عن طريق الحق والعدول من سنن الصواب فهنا احتمال
 آخر ليس با بعد مما ذكره بل هو عسي ان يكون اقرب منه وهو ان النفس
 الانسانية اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني وقابلة للافتقاش
 بصور الكائنات والعاين لها عن تلك هو الاشتغال بتدبير البدن و
 توارد المحسوسات عليها كما ذكر فاذا حصل لها نوع خلق عن ذلك العاين
 ومفاد اما بسبب النوم او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك
 الصور من الامور الخارجية التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال
 حصلت هذه الصورة من الصور الحاصلة في اشياء اخرى وما الدليل على
 ذلك وما ذكره في بيان امر النبوة من اختصاص النبي بالحصول للثلاث
 فغير تام مع اعترافهم بان وجود النبي واختصاصه بما يتميز عن الكل قاب
 في العناية الالهية اما ما ذكره في الخاصة الاولى من ان النبي يطالع
 على جميع ما يمكن اطلاع البشر عليه دفعة او قريبا من دفعة مع عدم
 امكن اطلاع غيره على مثل ذلك مع ان منه جميع ان النفوس متماثلة متفقه
 الحقيقة فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما ان يجوز على الآخر ويمتنع
 عليه ما يمتنع على الآخر واذا كان كذلك فلا يتميز بهذه الخاصية عن غير النبي
 مع ان حصول هذه الخاصية كما ذكرها النبي غير ثابت بحجة قاطعة
 والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك بينه وبين غيره فلا يكون
 مميزا له وكذا ما ذكره في الخاصة الثانية من التصرفات الخارجة عن العادة
 في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من الوحي غير النبي كما يشاهد
 وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع من غير الوحي ايضا باسباب مثل السحر الذي

مبداء تاثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها فان وقوع السحر وتأثيره
 مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي مبداءها تمزج القوى
 السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل للحوادث
 والحوادث شرايط بها نصير قابلة لتاثير تلك القوى فيها فمن عرف تلك
 القوى والشرايط وقدر على الجمع بينهما يصدر منه آثار غريبة خارقة
 للعادة ومثل دعوة الكواكب التي لا تستعانة بالفلكيات فقط و
 مثل العلم بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب
 الحديد للحجر المقتناط ليس وجذب البين للكهر باوانزال مطر للحجر المشهور
 في بلاد ماوراء النهر فان عندهم حجر اذا انقى في الماء ينزل المطر ولقد
 وقع في زماننا انه شرب شخص في سمرقند من الماء الذي انقى فيه ذلك
 الحجر ثم اخرج منه من غير علم بحال ذلك الماء فدامت لا مطارة في ذلك
 البلد وتواترت حتى اذت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك
 بسبب الخاصة التي عرضت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه
 من البلد مع كونه من الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد اقلع المطر
 وانتقل الى الموضع الذي كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك
 الموضع على حاله طردوه منه ايضا وهكذا كان حاله الى مدة سنتين
 تقريبا ثم زالت عنه تلك الحالة فرجع الى سمرقند ومثل الغرمة التي
 هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك من اسباب الامور
 الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين فانها محقق بدلا
 الشرع والمشاهدة فاعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام
 العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان يكون

مبدؤها

حكاية

حقيقته بل يجوز ان يكون اضافية ليس بشئ **اذ المقصود اثبات امور للنبوة**
تمتاز بها عن غير وبالم يكن للخاصة حقيقته لا يتميز صاحبها عن غير **والا**
علينا معاشر الملثمين في المعجزات مثل ما اوردنا عليه **لا** نقول كل امور
يخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارج العادة عند دعوى النبوة
كذبا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارج العادة على يد علم الله
وتميزه **هو** بتي عن غير مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقته للنبوة من غير اشكال و
اما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل النفوس وبان المتماثلين متكافيان
فيما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا يحصى لهما عما اورد عليهم في الخاصين واما
ما ذكر في الخاصة الثالثة ففساد الظاهر من ان نجفى اذ هو منزى بل
للنبوة كماله في شرف احوال الانسان قدرا وخطرا في اختصار المراتب وبي
ان اوامر النبي ونواهيها نسبتة على خيالات محضة لا حقيقة لها
واوهام بختمه لا اصل لها الكلام المبرسمين والمجاينين اذ ظهور المعجزات
في صور محسوسة وصدور الصوت عنها حقيقة محال لان باعترافهم
ثم كيف تطابقت متخيلة جميع الانبياء على ابراز الحق بزعمهم فزعموا
وكون ما نعلمه موجبا بالذات وعدم جوان صدور متعدد من المبدأ
الاول لا يغير ذلك في معرض ما ليس بحق من الكلام الدال على حدوث
العالم وان المبدأ الاول تعالى موجد للجميع بالاختيار واما ذلك
مما هو خلاف آياتهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون لصراح
العالم وارشاد الخلق للحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام ببياننا
واضح بحيث لا يقع للخلق كلهم الاشارة قليلة من الفلاسفة في الجملة
والضلالة وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا الوقبله بعد اعترافه

بالنبوة وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فانه
من نور **المبحث السابع عشر** بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض
هل هو علاقة عقلية وعلمية حقيقية بينهما ام لا فعند من ذهب من
الملثمين الى ان للحدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر ليس موجودا لذاته
علة لموجود اصلا وعند من ذهب الى ان علة الاحتياج اليه هو الكماز
وحد وانبت الصفات الحقيقية لله تعالى فذاته تعالى علة لتلك الصفات
واما سائر الممكنات فالحق كما مر ان الكل مستند الى ايجاد الله تعالى
ابتداء باختبار لا ايجاب ذاتي منه ولا علمية حقيقية لبعضها با
نسبة الى بعض نعم جرت عادة تعالى حكمه خفية لا يعلمها الا هو
ترتيب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول من الثاني الا قليلا
مع قدرته التامة على ايجاد كل منهما بدون الآخر على جعل الثاني مرتبا
على الاول وعلى جعل الاول مرتبا على ما يترتب عليه صدق مثلا يجوز
في نفس الامر ان ترتيب احتراق القطن على ملاقة الماء وعدم احتراقه
على ملاقات النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع لان
الغطر الى طبيعة الماء والنار ولو جرت عادة تعالى بهذا واستمرت
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه
بالماء كما يستبعد كما يستبعد الآن عليه نعم لايجاد بعض الاشياء
شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كاجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود
محل له واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث
ذواتها بعضها علة حقيقية لبعضها واستوا بين الممكنات ايضا تلك
العلية فكلمة متفقون على ان العلة الاولى هي واجب الوجود فانه

عكس

بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن الاقول منه وقد مرنا اشارته
الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض وعلية بعضها
لبعض الى العقل العاشر الذي يستلزمه المبدأ والقياس والعقل الفعال
كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان فاعلها اي شيء نوع
الاختلاف واضطراب ففي موضع من كلامهم ان طباع بعضها علة فاعلية
لبعض كما يقولون الخفة علة للبل الى الجحيط والنقل علة للبل الى المركز
والجسمية علة للتخيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة
للسخونة الى غير ذلك ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة يشهد بهذا
احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية
يجمع ما في عالم العناصر من الصور والاعراض بل النفوس البشرية ايضا
الى المبدأ والقياس وسائر ما يتوقف عليه وجود هذه الاشياء شروطها
واسباب معدة يحصل بها لتلك الاشياء استعداد وقابليتها له وفيما
من المبدأ على ما هي لا يقيد به واما الفاعل لكل فهو المبدأ لا غير فاسباب
ان يجعل ثلاثة فنون لا بطل قولهم الاقول ولا بطل قولهم الثاني
ولدفع ما اورد على المذهب الحق **الفن الاول** قالوا طباع الاشياء
علل فاعلية لامور وجودية اما في ذوات تلك الاشياء كيتس النار و
سخونتها واما في غيرها كجفاف مجاورها واحترامه ولا مور عديمة كعدم
قبول الفلكيات الخرق والالتيام وعدم صلوح الجواد للتكلم ويحكمون با
ستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطباع ولهذا ينكرون اوياء ولون
بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بذرهم من بنار مزود واستفاق
القمح وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات للخرق فيوردون

لا نقدر

عليه شبهة في صورة البرهان العقلية وليست قائمة كما بين في موضع
ولا تشتغل هنا بتقلها وتزيفها تخرزا عن الطالة والساقطة واما في غير
فلا بد لعلهم على ما ذكرنا انما شاهدوا امرار من ترتيب شيء على شيء وهذا
لا يدل على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية العادية
والاخراج فيها واما الكلام في استحالة التخلّف وهم معترفون بجواز التخلّف
بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهدة اذ وكثير من خواصها
ما يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الخروال وقوع ذلك
الخارق فمن اين علم ان احراق النار للفنق ليس من العادات التي استمرت
مع جوار وقوع خلا فما عايناه انه لم يقع الى الآن او وقع من قبل كثر
لم نسمع به لوقوع زمان متطاوفا فان ادعوا الضرورة في ان ترتب
الشيء على الشيء ايضا العلم بعلية الثاني للاول فهي ممنوعة اذ هو عويك
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء وغير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون
في اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال
لا غير فهم ايضا معترفون بان هذا الترتيب لا يوجب العلم بالعلية
والمعلولية فضلا عن كونه ضروريا ونظريا فيحقق انه لا وجه حكمهم
بعلية تلك الطباع كما ذكر وهو المراد ببطلانه هنا مع انه مبني على كون
الله تعالى فاعلا مختارا للجميع وهذا بطل كما بين في موضعه **الفن الثاني**
قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا المبدأ والقياس وهو المتعرف في هيئ
العناصر باقضية الصور والاعراض والنفوس عليها وهو دائم الفيز
بمقتضى ذاته لا يخل فيه ولا عدم وانما تأخر من الفيز لعدم تمام استقراء
المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لانها

خرق

البين

نفي

ما ياف

لمبدءها واردة على المحل في المصنف والموضوع او البدن مستندة الى
الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها اقرب الحوادث من الوجود قد با
مندرجا ويستعد المحل لقبوله كذلك ان ينشأ له استعداد ما يقرب
الذي لا يحتاج بعد الى شئ آخر في بعض من المبدء فلك الحوادث
على المحل وبواسطة تلك الاستعدادات يختلفا في المبدء مع كونه
واحدا بالذات وقد يكون بعض الشروط ايضا متحد مع اختلاف
الاشراك فبالله شعاع الشمس فاما تجعل ثوب القصار ايضا ووجهه
اسود وتلين الشع ونصلبها الطين هذا قولهم الثاني وهو ان من
الاول لان الترتيب المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية
واما هنا فليس في اصلا يعلم لان يتوهم دليل على ما ذكره ومن اين
علم ان فاعل تلك الحوادث ليس العقل الاول او واحدا آخر من المبادئ
التي هي اعلى من العقل العاشر ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للغيريات
كما للفلكيات مع كونه الاولى وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له
دليل اصلا وما ذكره في معرض الدليل على كون اليازي تو موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار فمع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعاً ثم ان قولهم
هذا ما دم لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقيل الى صوب
المركز والنفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدء هذه الحركة اي فاعلها
على هذا القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل
الحوادث السفلية منه وهو مبدء وفاعل لها ومنها حصرهم الحركات
والبول في الطبيعية والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية

ما ذكره

ومبداها على هذا التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدء خارج عن
المتحرك ولا قسرية لوجهين احدهما انهم الحركة القسرية بما يكون مبدءا
خارجا عن المتحرك ومما نازعه في الوضع وكذا في الميل القسري والقيد
منتف هذا اذ لا وضع للعقل وثانيهما انهم شرطوا في الحركة والميل القسري
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن ميل طبيعيا لم يكن حركة قسرية
ولا ارادية متهما حركات الحوادث لان الحركة الارادية ما يكون مع قصد
المبدء واختياره وكذا الميل الارادي والمبدء عندهم موجب لا مختار
ومنها حكمهم بان كل جسم له خيز طبيعي لمع اذا حله وطبعه اي فرض بعد
وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان معين لا يتغير عنه
الا لقاسر ولو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه
بطبعه ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان من امراضه والمفروض
ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعّال فلا يكون مقتضى الجسم والآلا
جتمع علّتان مستقلتان على معلول واحد وهو **الفن الثالث**
انهم قالوا للملّيين ان ما زعمتم من استناد الحوادث كلها الى الفاعل
المختار يستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عاقل
ولا يقبلها قابل وذلك لان طرف المقدور في صحة تعلق الإرادة
بهما متساويا النسبة وبعد تعلقها باحدهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق
بالآخر وح يرتفع الوثوق بعلمونا البديهة والنظرية المتعلقة
بالممكنات قطعاً اذ يجوز ان يكون اما منا جاسوا حق وعلى بمسبنا
جبال دوات افنان واشجار وحدائق وعلى يسار نارياض وجاثر
وانهار وشقايق ومن ورائنا طبول هو الي بل وبوقات بوايف

افسروا

عليها نزلت مشقة واشجار ترفع

وعلى فسطاطها ويس والقالق ويحتنا زباني ونارق وفي يدنا
مقامع ومطارق الا ان لا نرى شيئا منها ولا نسمع ولا نحس به
لعدم ارادة الله خلق علمه فينا ويجوز ايضا علينا ان نختصه
واشجاره تفعلهم يرد الله ان نراها فلم نخلق فينا رؤيتها وان يكون
قد استأطول هائلة واصوات عالية لم نخلق فينا سماعها ان يصير
اهل السوق حكاة فضلا وافشهم كتب حكية وصحفا آتية وان يصير
او في البيت مشايخ زهادا وذنانه شيا شدا الى غير ذلك مما لا يتناهى
عدادا فلم نيقن بخلافها لان كان جميع ذلك وجواز فلو ارادة الله
بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون شيء من علونا
البدنية والحاصلة بالنظر في الالهيّات وغيرها يقينيا بل بحجروما
به ايضا انه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا بالامور الغريبة ^{العلم}
ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح ^{العلم} بل فينا
للجهل بها فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر بحجروما
وفساد هذه اللوان غنى عن البيان والجواب ان مثل ما اورثوه علينا
وارد عليكم ايضا فانكم معترفون بان طرق الممكن بالنظر الى ذاته
متساويان بالنسبة الى الوقوع وايهما يقع يقع لمخرج والمخرجات مروج
الاسباب والشرايط وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يبرح ضبطها كيف
وانتم تقولون لكل حادث معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف
تصور ضبطها لاحد واذا كان كذلك فلعل شيئا من شرايط رؤية
الخيال وما شابهها من المذكورات يكون مفقودا فلهذا افترها مع
كونها موجودة هنا لك فلا يكون علنا بعدمها يقينيا بل بحجروما

ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس بالاشياء المكنونة
واذا جاز تم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ وكثرة بحسب الاستعداد
فيجوز ان يحصل لاهل السوق في زمانه غيبتنا منها استعداد تلك
الحكم والفضائل بل السبب لا نطلع عليه وان كان على خلاف العادة
فانكم معترفون بان كان حرق العاداة فيفيض من المبدأ على علمهم
ولاشئ فيه في الاستعداد للالف بالعتاد ويجوز ان تخلع هيوليات
اقسنتهم صورها وتلبس صور الكتب والصحاف لوقوع اسباب
ذلك وكذا الكلام في اوافي البيت وذبانة وكذا انتم معترفون بان
الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم
انه نرى القطرة النازلة في الهواء خطأ مستقيما مستطيلا والشمعة
الدائرة دارة والشجر المفتصب على الشط منتكسا في الماء والمعلقة الصغيرة
المقرنة من العين كاتخا تم دائرة عظيمة والعظيمة من بعد صغيرة واسأل
هذه كثرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات
يقينيا لان كان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع
امكان الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات
علما يقينيا فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك
الحواس ومبنية عليه والبناء على غير اليقين لا يكون يقينيا ضرورة وانما
قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبداء الفطرة
خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالحجريات فاذا
استعمل الحواس فيها تنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احترق
بافراد من الحرائق يتنبه لمشاركة بينها واذا احتس بالحجارة مع البرق

يتبين لما بينة بينهما وأنزع منها صوراً كثيرة يحكم ببعضها على بعض إيجاباً أو
سلباً أما بدهة عقلية كافي البداهات وبهونة شيء آخر من تجربة أو سماع
أو نظر كافي الضرورات وفي النظريات فبين أن الالتزام وارد عليكم
أيضاً فاجوبواكم فهو جوابنا والجواب عن الكل أن كان عدم حصول
العلم شيئاً في نفس الأمر وكان عدم ذلك الشيء فيها لا ينافي حصول العلم
علماً يقينياً أما بخلاف الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق وبسبب آخر
كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعاً ولا نتردد فيه مع أننا نعلم أن يقضيه
ممكن وعدم علمنا به أيضاً ممكن فإني أعلم قطعاً أن تمامي لأن فاسم
وفرماس وأعلم قطعاً أنه لا يحتمل أن لا يكون كذلك مع أني أعلم قطعاً
أنه يمكن في نفس الأمر أن لا يكون الآن مما يتبين لي ومن أنكر هذا فهو
مناهة لا يستحق المناجاة وهذا الجواب على رأي أهل الحق في غاية الوضع
أذ لا بعد في أن يخلق الله في العبد العلم اليقيني بأحد طرق الممكن مع
علم العبد بما كان الطرف الآخر لأن علم العبد لا مدخل له بالعلية في
حصول علم آخر وفي انتفائه بل كل من الله ابتداءً وأما الذاهبون إلى
استناد العلوم إلى المقدمات العقلية فيتطرق على رأيهم الشبهة في أن
الشخص إذا كان عالماً بما كان عدم الشيء الآن كيف يتيقن بوجوده الآن
وجوابهما ما قرناه **المبحث الثامن عشر** ببيان أن النفس الإنسانية
هل مجردة أم لا والمراد من التجريد أن لا تكون متحيزة ولا مالة في متحيز و
المقام يستدعي زنتين ولا معنى النفس وما يتعلق به فنقول **أولاً** أنهم يثبتوا
النفس للأفلاك والنباتات والحيوانات والانسان وغيرهم من نفوس
الثلاثة الأخرى بالنفوس الأرضية فزعموا أن الملاقاة النفس عليها وعلى

النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي إذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيل صالح
لأن يعرف أنه قال الامام الرازي في شرح الأشارات الخلاق لفظ النفس
على الأرضية والسموية عند الشيخ بالاشتراك المحض لأنه لو فسر على وجه
يخرج فيه النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس النباتية وبالعكس فهذا
قال النمط الثالث في النفس الأرضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقاً
فبناءً على هذا ميزوا بينهما في التعريف فعرّفوا النفس الأرضية بأنها كمال
أول الجسم طبعاً إلى ذي جنة بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قوام
لأنه أما أن يتم في ذاته ويسمى كمالاً أول هو لا ومتوفاً كالصورة الثابتة
مثلاً وأما في صفاته ويسمى كمالاً ثانياً كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال
الأول يتوقف عليه النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فتقولنا كمال
جسم وبقيد الأول خرجت الكالات الثانية ويقولنا لجسم خرجت منجات
المجرات والأعراض ويقولنا طبعاً خرجت الأجسام الصناعية مثل العربة
وبقولنا آلي والمراد به أن يكون ذا أجزاء وذات قوي متخالفة يصدر عنه
آثار بتوسطها خرجت صور العناصر فإن آثارها وافعالها من الحرارة
والبرودة والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذي
ذكرنا بل بنفس تلك الصور وقولنا ذي جنة بالقوة المراد منه أنه يمكن أن
عنه أفاعيل الحيوة التي هي التغذية والنمو وتوكيد المثل والادراك
والحركة الإرادية والنطق وبيان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيداً مفقداً
وهي أن لها اختلافاً في أن لكل فلك له حركة خاصة كالتحارج والتدوير
والميل نفساً على حدة أو النفس للفلك كله وهي حركة الكل والأفلاك
الجزئية بمنزلة آلات لها فاعل الرأي الأول المشهور خرجت النفوس الفلكية

عن التعريف بقيد لا في ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا خروجهما عنه
مطلقا اي على الرايين وعلى الراي الثاني لا يخرج بذلك القيد فزادوا هذا
الاخراجا عليه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ما هو
مقابل الفعل فان النفس وان كانت كالاول جسم طبيعي آلي لا ان يصدر
عنها من افعال الحيوة اعني الادراك والحركة الارادية حاصل لها بالفعل
ايما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية والتنمية
والتوليد ولا في الحركة ولا في الارادية بالفعل وبعض العلماء قال ان التعريف
شامل للنفس الفلكية على الراي الثاني لانها كالاول جسم طبيعي آلي
يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحيوة وهذا هو محصل التعريف
وكلامه هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان العام الشامل للنفس
لكن يصدر عن قيد بالقوة ضايعا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية
فهي كالاول جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كالاول للجسم على
ما ذكر من معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته
وصورته الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل
وفي كثير من كالاته او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات
وكما في الافلاك على راي المشائين نعم بعض كالات الانسانية موقوفة
على تلك النفس كما ان بعض كالات البلد موقوفة على الملك فالتعريفان
غير جامعين عند من ثبتت للفلك نفسا مجردة واما عند من لا يثبت
له الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على رايه تام فان قيل
النفس الانسانية كالاول للانسان الذي هو النوع لان الكمال الاول

لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما بين من تعريفه الا انه غير من الانسان
بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطعيا لكل احد قلنا نوع الانسان
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا
الجسم مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلا
يكون له نفس لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالأقرب ان يعرف
النفس على الاطلاق بما ذكر ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدءا
لصدور افعال ليست على وثير واحدة عارضة للارادة فانما نسبية نفسا
فيما ذكر مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية والارضية كلها تحت
بها الحق الشيء اما ان يكون مبدءا لصدور افعال ليست على وثير واحدة
وهو النفس الارضية اعم من ان يكون نباتية او حيوانية او انسانية فان
كلامها مبدءا لا فاعيل اي اثار متخالفة واما ان يكون مبدءا لا فاعيل
على وثير واحدة لكن لاعادته للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية و
ذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان يكون مبدءا لا فاعيل اصلا
او يكون مبدءا لا فاعيل على وثير واحدة لكن عادته للارادة كصور العباد
والمعادن والقوة العادية والتامة وغيرها وهذا ان القسمان لا
يشملها ذلك المفهوم وليس شيء منها نفسا وقل نفس الطالب تنزع
الى الاطلاق على القوى التي ذكرتها آلات النفس في افعالها
فلا بأس بان نشير هنا الى تفصيلها اشارة حقيقية لكننا نقصر الكلام
على قوى النفوس الارضية اذ هي الاصل الانسب بما نحن فيه فنقول
انهم اثبتوا ثمانية قوى يشترك النباتات والحيوانات كلها في ذواتها
وان كانت كيفيات اثارها واحوالها متفاوتة فيها ونحن نسوف

الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع عليها يسهل
معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء
الشخص واستكمال وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول
الجاذبة وهي تجذب الغذاء اى ما من شأنه ان يصير كلاً او بعضه جزءاً
للمفتدى من الفم الى المعدة وان كانت على من الفم ثم تجذب ما لطيف
منه الى الكبد وتبهر الاخطاط الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب
الاخطاط منه الى العروق فتميز هناك ما يصلح غذا لكل عضو ثم تجذب
منه الى كل عضو ما هو صالح له ومن الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء
في المعدة الى ان يصير كيلوسا وفي الكبد الى ان يصير كيموسا وتمايز
الاخطاط في العروق الى ان يميز ما يصلح غذا لكل عضو وفي كل عضو
الى ان يستجبل الى مشابهته ذلك العضو مشابهة تامة ويلتصق
به ومن الهاضمة وهي قوة تفيد ما جذبه الجاذبة ومسكة الماسكة
انطباقاً ونضجاً حتى صار صالحاً لان يصير جزءاً من المفتدى ولهذا
الاطباء مراتب اربعة اولها في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض
وقوام كماء الكسكس النخين وابتداء هذا من الفم لان سطحه مع سطح
المعدة كانهما سطح واحد وسمى الغذاء كيلوسا وثانيتهما في الكبد
فان الغذاء فيه ينطبخ انطباقاً فوق ما كان في المعدة وح يسمى كيموسا
وثالثتهما في العروق فان الاخطاط تندفع مختلطة من الكبد الى العروق
لكن الظاهر عليها لوز الدم وفيها ينطبخ انطباقاً فوق ما كان في
الكبد ورابعتهما في الاعضاء فان الاخطاط ترشح من القويات البقية
للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباقاً تاماً ويحصل لها الاستعداد

عضو

القريب لا لتصاقها بالعضو وصيرورتها جزءاً منه وكل مرتبة من
مراتب الهضم تندفع عن البدن بطريق فللمرتبة الاولى النقل الذي
تندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلهذا طريقة اوسع والثانية
البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال
والصفراء المندفعة من طريق المرارة والقول اكثرها وللثالثة النجاس
والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب
وال مخاط والدمع ووسخ الاذن والرياف وسائر الدماء الفاسدة
والقيح والصديد المندفعة من مواضعها وللرابعة فصفاً اخرى
هي مبداء لتلك الاندفاعات مى رابعة القوى المذكورة ويسمى الدافعة
ومن الغاذية وهي قوة الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا
عما يتحلل منه وتحصل فيه صورته ومن النامية وهي قوة تجعل
الغذاء متداخلاً بين اجزاء العضو ويضمه اليها ليزيد اقطان الثلثة
في زيادة معتدبها على ما يناسب طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن
الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطان
بكونها معتدبها احترازاً عن السمن فانه غير النمو اذ قد يحصل
بعد سن النمو وبه ايضا يحصل الزيادة في الاقطان الثلثة لكن لا
يحصل به في الطول زيادة معتدبها والقيد الاحتراز عن الورم
فانه ليس مناسباً لطبيعة ذي الورم وهذه القوة يحتاج اليها
الشخص في استكمال باعته الى مجده واما ما يحتاج اليها بقاء
النوع فقط ان احدهما المولدة وهي قوة مغرر من غذا كل عضو وبعد
تمام الهضم ومن غذا الاثنين خاصة على اختلاف الرايين جزئاً يكون

فضل

للمنة

يلصق

ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع الأول كما هو الأكثر ومن جنسه كما
لبغل وكالمولود من اجتماع الكلب مع الذئب ^{فعل} الأول المنه متخالف
الجزء منشابة لامرأه وعلى الرأى الثاني منشابة الجزء متخالفا ^{دائما} للاستعداد
وتأنيتهما المصورة ^{وهي} قوة في الرحم يفيد تلك الاجزاء المتخالفة للحقيقة
او الاستعدادات الصور والقوى والاشكال والمقادير كما يبين
مثلا بالفعل وهذه القوى يسمى طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامرات
يقال لما يصدر عنه الامر لا يراد به ثم الحيوان بعد اشتراك النبات
معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة به ولما كان امتيان عن النبات
بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة به ما يكون مبداء ^{لهذين} الاكبر
اما مبداء الاول ^{وهي} القوى المدركة او المعينة على الادراك فقالوا
انما عشر خمس منها في ظاهر البدن ^{وهي} الحواس الظاهرة ولظهورها
واشتمارها لا حاجة هنا الى تفصلها وخمس منها في الدماغ ^{وهي}
الحواس الباطنة اولها الحس المشترك ^{وهي} التي تنطبع فيها صور
المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ^{ومجمل} هذه القوة مقدم البطن
الاول من الدماغ فان الدماغ ينقسم الى ثلاثة اجزاء جزو الاول
اعظم ثم الثالث ^{واما} الثاني الواصل بينهما فهو كنفذ من الاول
الى الثالث على هيئة وود تأنيها للخيال ^{وهي} قوة حافظة لتلك
الصور بعد غيبوتها عن الحس المشترك ^{فهو} كناية للحس المشترك
ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ ^{ثالثها} الوهم ^{وهي} قوة تنطبع
فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات كصدافة زيد المذكور
لعمرو عند الاحساس به وابعاله وعداؤ الذئب المدركة للبهيمة عند

ومحلها مؤخر البطن الثاني من الدماغ ^{رابعها} الحافظة ^{وهي} قوة حافظة
للصور التي ادركها الوهم ^{فهي} كخزانة له بمنزلة الخيال المشترك ومحلها
مقدم البطن الثالث ^{خامسها} المتصرف ^{وهي} قوة تنصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية المخوفة منها وفي صور المعقولات
الصرفية ايضا وذلك بان يتركب بعضها مع بعض ويفصل بعضها
عن بعض كصوير فرس ذي جناحين وتصوير بدن الاراس له وكابراز
الصيد في صورة العدو بالعكس ^{وهي} لا تمكن عن العمل نوما ولا يقظة
فان كان مستعملها العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم
يسمى متخيلة ومحلها مقدم البطن الثاني ليكون نسبتها الى المتصرف
فيها متشابهة ^{واما} مبداء الثاني ^{فهي} ايضا قوى متفاعلة للحركة او باعثة
ومعينة عليها ^{والثانية} تسمى نزوعية وشوقية فان كانت باعثة على
الحركة لينزل ما تخيله المتحرك نافعا يسمى شهوية وان كانت لدفع ما تخيله
ضارا يسمى غصبية فان النفس تتخيل ولا يحد هذين الوجهين ثم ينشأها
ثم يريد ما تم غده الاعصاب الى جانب مبدائها مرة كما في حالة قبض اليد
ويرسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط اليد فتحصل بكل حركة
فهذه مباد اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات والقوى التي ^{تنتج}
منها تمديد الاعصاب وارسلها ^{اسم} الحركة وهذه القوى المختصة
بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها ^{اما} الى نفس الحيوان للاختصاص
بها ^{والحيوان} لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات
هذا مجمل ما قالوا في القوى لبنائية والحيوانية ^{واستدلوا} على تعدد
على الوجه المذكور باختلاف الانوار والافعال كالغدي والنمو والبناء

والاسماك والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدء الكل وفاعلمها
واحدا كالصورة النباتية والحيوانية وقوة واحدة اخرى فابتوا لكل واحد
منها فاعلا وهذا مع كونه بناء على اصلها الفاسد الذي هو استحالة ان
يصدر من الواحد مرة ^{واحدة} ودع عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل الوجوه
والصورة النباتية والحيوانية ومساير قواها ليس في منها كذلك فانها
امور ممكنة موجودة بوجودها حادثه متقسمة حالة في محال لها
الآل واستعدادات غير محصورة ^{فن} اين يلزم امتناع صدور المتعدد
من مثل هذا الواحد الكثير للجهات ثم ذلك الاصل ان صح دل على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل واحدة من ثلاث
القوى افراد كثيرة وان كانت متحدية بالماهية كافراد الجذب والاسماك
وغيرها بل يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا كالحيال
والوهم فان حفظهما للصورة المنطبعة فيهما لا يتصور بدون ادراكها
لها وكالتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه منها
مناف لا يصلحهم الذي هو ان مبدء كل المواد في عالمنا هذا وفاعلمها
هو العقل الفعالي ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة اشياء من المعلول
الاول كما ذكر من قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلول الثاني
وعدم تجويز صدور الاثنين مما هو يكتنف بشرايط واستعدادات
غير متناهية ومخفوف بجهات متكررة ولا ادري كيف يقولون بمثل
هذا وكيف تنقل عنهم عند الفضلاء العقلاء وهذا كلام وقع في
البيان فلنرجع الى ما هو المقصود في هذا البحث فنقول اسندوا على
ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجود بعضها يدل على انها ليست

اولا

في البدن واجزاء منه ولا المزاج اذ كل واحد منها مما توهم بعض و
بعضها يدل على انها ليست جسما واجسامية مطلقا اما الاول فثلاثة
ادلة ان النفس لا تنقل عن ذاتها في حال من احوالها ^{في النوم} و
المسكرة ايضا ولهذا اذ ارجع عليه باسمه العلم يتبينه وايضا اذا
وصل اليه ما يؤذيه مثل ان يضرب الشخص او يقرب منه النار فان لم
يهركه ولم ينقبض منه كان ميتا وان ادركه او ادراكه يؤذيه لم
ان يكون لما بذاته قبل وصول الموضع اليه لان العلم بنسبته شيء على
شيء بدون العلم بالمتسبب مع ونقل عن بدنها واجزائه كلها ومزاجها
بل من جميع القوى والاعراض للحالة فيه بظاهرة ذلك بان نفرض ان
خلق جميع الفعل والمزاج على هيئة لا يتغير شيئا من اجزائه ولا ملامس
اجزائه معلقا في هو الآخر فيه ^{ولا} جرة فانه في هذه الحالة يكون غافلا
من ظواهر بدنه لانه لا يدرك الا بالبصر والسمع وقد فرض خاليها عنها
وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالشرح وهو ليس بمحاصل في اول الخلق
ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه واجزاء منه ولا
مزاجه ولا شيئا من حواسه وقواه والاعراض عليه ان من ادعى ان النفس
والمدرك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة المفروضة
يدرك ذاته وابن البدن او المزاج على تقدير عدم ملامس الاجزاء حتى
يدرك شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر
اولا من ان النفس لا تنقل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكره
بيان من الوجهين ليس شيء لان تنبته بالصياح عليه وانقباضه
على المودى لا يدل شيء منها على علمه بذاته قبل تنبته لم لا يجوز ان يحصل

يصرح

هذا العلم مع تنبيهه بالصباح وتوكل الموفق مع ان عذير الوجهين
نتائين في غير الانسان من الحيوانات وثانيها ان النفس لو كانت في
البدن او في البدن لضعفت عند ضعف البدن ولبت كذلك اما الملائكة
فعل تقدير كونها في البدن او غير فظاهرة واما على تقدير كونها في
في البدن فلا في القوى الجسمية انما تفعل بالبحر آله لها وشروطها في فعلها
واختلال الشرط بوجبا اختلال المشروط فيقع الفعل انقص كما في قوى
الحس والحركة واما انتفاء اللازم فان النفس قد يقوى على افعالها حين
يضعف البدن فان الانسان في سائر الاخطاط يقوى تفعله ويزداد
مع ان الآلة البدنية في الانتقاض والاختطاط فان قيل هذا معارض
بان الانسان في آخر الشخوص قد يصير خرفا منتقضا لادراك
فقد اخل في العقل باختلال الآلة وهذا يدل على ان نفسه حالة في
الجسم قلنا نعم فان اختلال العقل باختلال الآلة لا بد لا صلاحه ان
الفاعل حال في الآلة بخلاف ان ياد العقل وقوته مع نقصان الآلة و
ضعفه فانه يدل على ان الفاعل ليس حال في الجسم والاعراض عليه انه
لم يجوز ان يكون حاد من الاعتدال للجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا
في كمال العقل والابد على ذلك الحد اما مستغنى عنه فقط او فادح في
كمال العقل والنفس انما يقع على ذلك التزايد فيكون الفعل مع هذا التمام
اما على حاله او اتم واذ تعدى نقصان الى ذلك الحد يقع الفعل انقص
كما في آخر الشخوص وبما ذكرنا نيدفع ما قيل ان بقاء ذلك الحد لا يوجب
الابقاء الفعل على حاله لا يزداد عند نقصان الجسم والاستدلال انما
هو بذلك الازداد كما مر لعدم الاختلال ثالثها ان النفس لو كانت

فيكون الجسم

في البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الا ان هو الذي كان قبل
هذا السنين والثاني بط لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي
تولد ولو منذ مائة سنة واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير
بالاختلاف وورد بدل ما يتخلل في المدد الطويله ينتفي ما كان او لا بالكلية
ويحصل بدله مثله واذا انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه
بالضرورة لاستحالة بقاء العرض بلا محل وانتقاله الى محل آخر فاقبل
هذا انما يتم لو عرض التخلل بجميع الاجزاء وموهم لجوان ان يكون بعض
الاجزاء اصلية باقية مادام الشخص باقيا ويكون تلك الاجزاء هي
النفس ومحلها قلنا اجزاء كل ركن البدن من اللحم وغير متشابهة
المادية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فلو عرض التخلل لبعضها
دون بعض كان زحاما بلا مزج والاعراض عليه ان تشابه المادية
انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لان يقع لكل منها ما يقع
للآخر ولا يتم الرجحان بلا مزج ولم لا يجوز ان يتخلل بعض ما يجوز تخلله
دون بعض لارادة المختار كما هو الحق والسبب حركته في سائر الممكنات
واما الثاني فهو ايضا صنفان صنف يدل على انها ليست جسماء ولا
جسمانية معا وصنف يدل على انها ليست جسمانية واذا ضم الى ما دل
على انها ليست جسماء صار دليلا على تمام المطلوب اما الاول فهو
ايضا ثلاثة ادلة الاول ان للنفس عوارض واحوالا يمنع ثبوت
شيء منها للجسم والجسماني وما هو كذلك فليس بجسم ولا جسماني
اما الكبرى فبينة واما بيان الصغرى فبوجوه احدها ان النفس محل
فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم

في جسم وجمادى بيان المقدمة الاولى ان المعقولات محل في النفس و
من المعقولات ما هو غير منقسم والامكان ^{كل} معقول مركبا من اجزاء غير
متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية وهو ظاهر
الامتناع ولو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثر متناهية كانتا وغير متناهية
لا بد فيها من الوحدة لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد
وتعقل النفس للواحد هو حلول غير المنقسم فيها وبيان المقدمة الثانية
ان كلامه من الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شيء منها اما انقسام الجسم فظ واما
انقسام الجسماني الى الحال في الجسم فلا ^{يتم} غير منقسم مع كون محله نفسيا
فلا يخلو واما ان يكون بتمامه حال في كل واحد من اجزاء محله فيكون الواحد
بالشخص حال في محل غير متناهية وهو ظاهر البطلان واما ان لا يكون
حالا في شيء من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا وههنا واما ان يكون
حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض لا الكل
كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في الجسم
لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم ههنا وان كان
منقسما ينقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من اجزائه
اوليس في شيء من اجزائه الى آخر الاقسام فثبت امتناع حلول غير المنقسم
في الجسم وفي الجسماني والامراض على هذا الوجه انه مبنى على كون
التعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو مبني على انكشف الشيء
عند العاقل من غير حلول وانقسام صورة ولو سلم انه للحلول فلا غنى
انه للحلول في ذات العاقل لجوا فان يكون في آلة له وينكشف من هنا

وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكرناه في
بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة والوحدة والاضافات كالابن ونحوها فانها كلها امور موجودة
عند غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا جسمية في عدم انقسامها
واما الاضافات فلا لانه لا يصح ان يقال ان نصف الابن مثلا في نصف
الاب ومحال المجموع اشياء منقسمة وهو ظ واجاب بعضهم عن
النقض بان المدعى ليس ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه مطلقا
بل انقسام المحل الذي يحل فيه الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة
الوضعية كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار واما المحل
المنقسم الى اجزاء غير متناهية في الوضع كالجسم المنقسم للجسمه و
وفصله الى مادته وصورة والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متناهية
في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث هو في
طبيعته اخرى به كالحط فان النقطة لا ينقسم لا ينقسم بانقسامه لا
لا يحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب فان الابن
لا يحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص آخر منه
وكالاجزاء فان الوحدة لا يحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث مجموع
فالمدعى ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه من حيث
هو فلا يرد النقص وقته نظر لانه ان اراد ان في صور النقص للطبيعة
الاخرى كالانتهاء مثلا فلا في المحل فليس كذلك فان النقطة حاله
في الخط لانه مجموع الخط والنامى وان اراد انهما شرط لحلول الحال في
محله فهو مسلم لكن لا يجزى نفعا لان حلول كل حادث في محله كالتو

وغيرها مشروط بشرائط هي معداة لمحله لقبول هذا الحال ^{فيه} التحول كل الخوف
طبيعة اخرى لمحله هي كيفية استعدادية له فلا يوجب انقسام المحل انقسام
شيء من الحوادث للحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس انقسام العلم الحادث
فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة تحل في الشيء من حيث
هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث انه مجموع فان الوحدة ثابتة
لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا للمجموع او هو مجموع اجزاء حتى انه لو لم يكن
مجموع اجزاء بل بسيط لم يكن واحدا **واجاب** بعض آخر عن النقص ان اذا
ان حلول الحال اذا كان سريانيا فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول
في صور النفس ليس سريانيا فلا يرد نقضا وهو مردود فانه اذا ثبت
نوع من الحلول لا يوجب فيه انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول
غير المنقسم في النفس من هذا القبيل حتى لا يوجب انقسامها انقسامه
وابضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل فيها غير المنقسم لو تم لدل
على ان الجسم يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان المدركات الحسية تحل
في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم والا كان كل مدرك
مركبا من اجزاء غير متناهية فيمنع ادراكه دفعة ولو سلم امكانه فالملوك
حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس قوى جسمانية فثبت
ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل على انه لو تم لثبت ان
النفس ليست جسماء ولا جسمانيا ولا يلزم منه ان تكون مجردة لاحتمال
ان تكون جوهر ^{فوق} متميزا ^{فوق} الالاتيم بنوا كلامهم في هذا الموضع على بطلان
الجزء الذي لا تجزى كتوقع قوة في ادلتهم على نفسه ثابتهما ان عارض النفس
يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون مجردا اما بيان الاول

لنوع رده في الكلام على النفس

فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك بين افراد مختلفة في
الكم والكيف والابن والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لمتصور هذا
الاشترك لانه يحل في الواحد المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص
واين مخصوص وغير ذلك ولا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوص
فلا يتحقق الاشتراك بل يمتنع مطابقته لفرد اصلا واما بيان الثانية
فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها
للجود واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب اختصاص الحال بها والافراد
عليه انه ايضا كالوجود الاول مبني على ان العلم انطباع ماهية المعلوم
في النفس وهو محمول وسلم فالمنطبع في النفس هو صورة المعنى الكلي لنفسه
ولا يلزم تطابق الصورة وذو الصورة في التوازن والاحكام كما في صورة
الفرس المنقوشة مع الفرس فحان ان لا يكون الصورة مشتركة ويكون
ذو الصورة مشتركا وان يكون الصورة متصفة بتلك العوارض ويكون
ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فانصاف الصورة بتلك العوارض انما
لزم من قبل محلها فحان ان يكون مجردة عنها ومشارك بحسب ذاتها
ثالثها ان النفس يقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني
يتمتع علمها ذلك اما بيان الاولى فان النفس يتعقل الاعداد والاشكال
ومراتبها غير متناهية واما الثانية فلما يقرر في موضعه ان القوى الجسمانية
لا يقوى على اثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا
بحسب المدة **والاعراض** عليه انا لانهم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا
من الاعمال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما
ذكرتم في بيان انما يقوى على الاعمال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل

وليس لكم ان يعقوا مدعاكم وبيانكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان
 القول بان القوى الجسمانية لا يقوى على انفعالات غير متناهية ظاهر
 على آرائكم فان انفعال النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية
 بقول الكالات عنها وانفعال هيولى العناصر من المبدأ الفياض قبول
 الصور والاعراض عنه دائما غير متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس
 يقوى على تعقالات غير متناهية دفعة فحوم وان اردتم ان تعقالاتها
 لا ينتمى الى حد لا يقدر بعد على تعقل آخر فسلم ولكن لانتم امتناع مثل
 ذلك على القوى الجسمانية لا يقوى على غير المتناهي فغديين وجوه
 فساد في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى
 جسمانية مع صدور الارادات والحركات الجزئية الغير المتناهية
 عنها **واعلم** ان النفس تدرك ذاتها وادراكها وآلاتها ويمتنع ان
 يدرك الجسم والجسماني ذاته وادراكه والآلة والاعراض عليه
 ان المقدمة الثانية دعوى غير ضرورية ولا بمرهنة ومن ذهب
 الى ان النفس جسم او جسماني كيف يسلم هذا مع انه ان صح لزوم ان
 يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة وهم لا يقولون به خامسها ان
 النفس قد لا تتكلم ولا تضعف بتكرار الافاعيل بل قد يقوى عليها
 كافي نواحي الافكار فانها به تصير قدر على الفكر والجسم والقوى المتناهية
 يكملها ويضعفها دائما بتكرار الافاعيل والاعراض عليه انه يجوز ان يكون
 القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا يقع
 اختصاص بعضها بالكلال وبعضها بعدمه **فان قيل** القياس المذكور
 يا **ابا** قلنا كناية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية

وما ذكر في بيان ان
 القوى الجسمانية

لا يسلمها كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع
 في العمل حساوة وصلابة يصعب معها العمل ويضعف وبعد ثوران الحركة
 بسبب الحركة تليق وتنبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل سادسها
 ان النفس تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية و
 الجسمانيات ليست كذلك فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس
 لا يدرك الاشياء الخفية والذائقة بعد ادراكها الحامض القوية لا يدرك
 الحلاوة الضعيفة سابعها ان النفس تنطبع فيها كثير من غير مدافعة
 بعضها لبعض والجسم والجسماني ليسا كذلك فان صورة الفرس المنقوشة
 على الجدار مثلا ما لم تمنح لا يمكن اثبات صورة اخرى في محلها والاعراض
 عليها مثل ما مر في الوجه الخامس مع ظهور انتفاض الخير بقوة الخيال
 والمفكرة وغيرها ثامنها ان النفس تنطبع فيها ماهيتا المتضادين
 معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم
 بنسبة التضاد بينهما ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من العلم بهما
 معا والتمتع للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
 فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني والاعراض
 عليه انه ايضا يمتنع على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا
 ولو سلم فلا يتم اشتران الوجود الذمفي والخارجي في امتناع الاجتماع
 وامكانه هذا ومن ثاب القوم ان يجعلوا كلام من هذه الوجوه ليللا
 على حدة لاصل المدعى الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات
 الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا المبصر وهذا المتخيل ملو او مرت
 حارا او بار دخشن او لبن وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم

صور

او منفور عنه وبعكس هذا وبأمثال ذلك وبحكم على المعنويات الصرفة
ايضا كما يحكم بان واجب الوجود واحد فلا بد له من شئ يدرك هذه الاشياء
كلها ونحن نعلم بالضرورة ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع
هذه الادراكات فثبت ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض
شئ غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب والافراض عليه ان من يزعم ان
النفس جسم او جسماني لا يتسلم الضرورة ان ادعوها وليس تراها الا
في ان هذه الادراكات لا يحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحجة
الثالثة ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جوان كون شخص
عالميا شئ من وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
واما الملازمة فلا نهح يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
لانقسامها فيكون عالمه وجاهله معا والافراض عليه اولان المراد
بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكره لانه ليس وصفا ثبوته
قائما بمحل بل هو عدم العلم عن من شأنه فالعالم بشئ من له العلم
به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام العلم بجزء من
نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وانما علم احد على الملاقاة لجاهل
عليه باعتبار خروج من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه
باعتبار قيام العلم بجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا
ان كان المراد به الجهل المركب لان ما ذكره في بيان الملازمة من انه يجوز ان
يقوم العلم بجزء وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من
النفس مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع
كون شخص مقتقد للتقيض في حالة واحدة سواء كان اعتقادها

في محل واحد او في محلين وثانيا انه منقوض بالافراض الجسمانية مثل
الشهوة والنفرة والذلة والالم فان محالها اجسام ومع هذا لا يلزم جوان
ان يكون شخص مستمينا لشئ ومتفراغ عنه او ملتذ به ومتألا منه واما الغد
الثاني فهو دليل واحد وهو ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب
او دماغ او اي جسم كان لزم احدا من مادوام ادراك النفس لمحلتها
او امتناع ادراكها له اصلا والثاني باطل فالمقدم بطرأ بيان الشرطية
فانه قد علم ان الادراك هو حصول صورة المدرك عند المدرك فلا
يخلو اما ان يكف الادراك النفس محلتها تحقق صورة الاصلية او لا
يكف بل يحتاج حصول صورة اخرى له فيها فعلى التقدير الاول يلزم الامر
الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى الثاني يلزم الامر الثاني
لانه يمتنع ان يحصل في النفس صورة اخرى لمحلتها والاولى اجتماع صور
مماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك
الشئ واجتماع المثليين في محل واحد محال بقرينة موضعه في امتناع ادراكها
لمحلتها اصلا واما بطلان الثاني فلانها يدرك في بعض الاوقات
القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا والافراض عليه
انه ايضا يمتنع على كون الادراك والعلم بحصول الصورة وقد عرفت حاله
مرارا ولوسلم فيختار ان ادراكها لمحلتها يحتاج الى حصول صورة اخرى
ولان الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودهما
ان يوجد معا في الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا
كان وجود واحد منهما خارجيا والآخر ذهني فلا دليل على امتناعه لانه
بالحقيقة ليس اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية

بقسمة 3

و محل الآخر النفس الخالة فيها ولو سلم فطلان التالي مم وما ذكر في بيانه
غير تام لانه يجوز ان يكون محلها جسما بمنتهى ان تدركه النفس ولا دليل
على انتفاء هذا غير استقراء ناقص لا يقيد في مثل هذه المطالب وايضا
الدليل منقوض بصفات النفس بان يقال ان كفى في ادراكها حضور ما
هي اتمها عند النفس لزم ان يكون مدركة لها دائما وان لم يكن لزم امتناع
ادراكها لها والا اجتماع المثالين بل الاجتماع هنا اظهر لان محلها كليهما
هذا النفس لا غير والتالي بنفسه بط لان النفس قد تدركها وقد تغفل
عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس كتمان ثابتة وجدانا واتفاقا واعلم ان
بعض من تصدى لتقوية كلامهم وتشميتهم وتوجيههم والذبت
عنه اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الدلالة بحسب الظاهر
ثم ادعى ان مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فيحتاج الى تجربه او حدس
او غير ذلك مما يوضحها ويزيل الغفاء عنها فلا سبيل الى الزام المجاهد لكن
المسترشد الطالب للحق لا يذعن وانقياد ينتفع بها وهذا كلام لا يجر
عنه احد فكل من ثبت من تمام دليله ان يدعى ان حقيقة مقدما نه
خفية الاعلى المسترشد الطالب للحق فتعطل طريق المناظرة وكيف
لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الدلائل ان كانت
يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها حتى يتجأوا الى
مثل هذا الكلام ولم يصمد لا تمامها بالبيان احد مع اهتمامهم التام
باتمام كلامهم فان قيل اذا كانت النفس الناطقة مجردة عند مم فلم
اوردوا مباحثها في العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي
من حيث هو واقع في التغير بالحركة والتكون قلنا لان اسم النفس

انما يطلق على ما هو مبداء الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث هو مبداء
الآثار ولا باعتبار آخر غير انه يحصل جسم ومنوعه كالمظهر من تعريفها
فلاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاحكام وكانهم
يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجرد ام لا **المبحث التاسع عشر** بيان
ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانما هل هي باقية بعد موت البدن
وخرايم ام لا فهمنا مقامان الاول البحث عن قدمها وحدوثها فتقول
اما المليون فقد اتفقوا على انها حادثة لانها من العالم والعالم يجمع اجزائه
حادث كما مر ولهم اختلاف في ان حدوثها مع البدن اوقبله واما الفلاس
فلهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب فلاطون ومنايعون الى
انها قديمة واستدلوا عليه بثلاثة اوجه احدها انها لو كانت حادثة
لكانت مادية لما ثبت ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي بط لما مر
من دلة التجريد فالمقدم بط فثبت قدمها لا انحصار الموجود في القديم
والحادث فاذا بطل احدها ثبت الآخر بالضرورة ثانيا انها لو كانت
حادثة لفيت لان كل كائن فاسد والتالي بط لما سياتي في المقام الثاني
فالمقدم بط فالملوب حق ثالثا انها لو كانت حادثة لزم لاقترانها
مع ترتيبها والتالي بط يبرهان الطبيعي فالمقدم مثله بيان الملازمة انها
على تقدير حدوثها يقتصر الى شرايط من حملتها بدن لكل نفس والابدان
غير مناهية ومترتبة لدوام حدوثها مادامت الحركات الفلكية وهي
سرمدية فلزم عدم تنامي النفوس مع الترتيب لامتناع التناهي على
ما يقرر في موضعه فان قيل كيف جوزتم عدم تنامي الابدان ومنعتم
عدم تنامي النفوس وما الفرق بينهما قلنا الفرق ان الابدان وان كانت

غير متناهية لكن بأسرها وعدم تباينها غير مجتمعة الوجود بل متعاقبة
والموجودة منها دايما جملة متناهية لا تجري التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد
في المجتمعة الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لم يلزم اجتماعها
باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق ويلزم المحال وذهب رسطو ويناقض
الى انها حادثة مع البدن واحتجوا عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة
قبل تعلقها بالبدن لنم اعدامها ربيعة اما كون كل نفس من النفوس
الغير المتناهية نوعا منحصرا في فردا والتناسخ او اشتراك افراد الانسان
في جميع الصفات النفسية او تجري النفس وانقسامها والتالي باقسامه
فالمقدم بط اما الملازمة فلا يمكن لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو
اما ان يكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة ولا بد
للمتعدد من التمايز فتمايزها اما بزمانها واما باقتضائها هياتها وهو الامر
الاول وان كان لا بد وانما فلا بد ان يكون بالقوا بل لان تعدد افراد
النوع الواحد لا يكون الا معطلا بالقوا بل كما تقر في موضعه وقد مرت
اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها ببدنها الموجود الان
متعلقة ببدن آخر وهو الامر الثاني واما ان يكون في تلك الحالة متعددة
فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت كانت نفس زيد
هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشترك في صفات النفس من العلم والقدرة
وغير ذلك وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تميزت فهو كمتعدد
الامر الرابع واما بطلان هذه الامور فالقول ط اذ لو سلم ان كلها ليست
متماثلة فلا شبهة في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين
في موضعه والثالث والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون

واشاعه اما عن الاول فبان بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة
هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس في
البدن من قبيل ^{الثاني} وهو لا ينافي بحادث الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني
فبان ما ذكر في بيان الملازمة من ان كان فاسد مجردا واما بالثالث نعم
هذه القضية دايمة على لسان العقلاء بمفغ ان كل حادث فهو في حد ذاته
قابل للفساد وهذا لا يستلزم طر ان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع
غير ذات الحادث واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يجري في
الاشياء الغير المجتمعة في الوجود كالابدان لا يجري ايضا في الاشياء التي
ليس بينها ترتيب طبيعي او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير جردونها
زمانا في لا غير واما الجواب عما احتج به رسطو واتباعه فهو ان ما ذكره
في بيان الملازمة بان التمايز اما باقتضاء الذات او بالقابل ثم فان التمايز
امر عدتي لا يحتاج الى علة وان سلم فالحصر فيهما ثم وما ذكر ان تمايز افراد
نوع واحد انما هو بالقابل غير تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم وكلم
لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان
اصلا الا بحج واستبعاد وهو لا يجدي نفعا في المسائل العلمية وفي بطلان
الامر الثاني عن التناسخ ايضا كلام كثير وبوجه في ملزمة للنفس المقسام
البحث عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا انفق على بقائها العقلاء
من الملبين وغيرهم سوى الداهيين الى انها البدن او مزاجه فانه لا ينص
ح بقائه هاهنا مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه اما المليون فهم
متشكون بنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها
ابدا واما الفلاسفة فلهم على هذا المطلوب دلة ثلاثة الاول

فان لم يطل ان الامر الاول

وهو معدنهما انه قد ثبت ان النفس مجردة فلا يحتاج في ذاتها وجودها
 الى مادة وانما تعلقها بالبدن المجرد ان يكون آلة لها في اكتساب كالاتها
 فاذا حصل لها تلك الكالات زالت حاجتها اليه **فبقا** لانه شرط
 حصولها لا شرط بقاءها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة للنفس
 اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كالاتها فلا يوجب فسادها وفناءها فسادها
 وفناءها **ها** ثم هي مطولة للبقاء الى العالوية الباقية اذ لا وادفع ايضا
 بجميع كالاتها ببقائها وهو المطلوب **والاعتراض** عليه ان تلك المبادئ
 ان كانت علة تامة لوجودها لزم كونها قديمة بقدمها وقد عرفت
 بانقضاءه وان كانت علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقاءها بقاءها
 كاللزم من حدوثها حدوثه **الثاني** ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء
 بالفعل لزم اجتماع المتنافين في محل واحد **واما** كون النفس مادية والامر
 باطلان **اما** الاول فالضرورة **واما** الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه
 على تقدير جواز كونها مادية لا يخلو **واما** ان يكون لمادتها مادة اخرى
 وتلك المادة مادة اخرى الى غير النهاية وهذا بطلان وينتهي الى ما ذكر
 ليست لها مادة فتكون هي جوهر مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع
 فناء غير المادي **ولا نفي** بالنفس الا هذا بيان الملازمة انها لو امكن فناؤها
 لكان لها بقاء بالفعل وقوة فناء والامر ان يمتنع في نفسه ان يكون
 كل باق بالفعل في الواجب قايما بالقوة وبطلانه على متنافيان لان
 محل البقاء لو كان بعينه محل قوة الفناء لكان قابلا للفناء والظاهر
 يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناؤها وانفك
 في بطلانه فظهر انهما متنافيان فاذا في لا يخلو **واما** ان يكون محل البقاء

باقية

والامر ان يكون محل البقاء
 في ذاتها كالاتها
 شرط لوجودها
 في ذاتها كالاتها
 شرط لوجودها

وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو
 النفس ومحل قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز محل امكن النفي غير مادة
 كما يتبين في موضعه فيلزم كونها مادية والاعتراض عليه ما مر من و
 جوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فذلك الادلة لا تدل الا على ان النفس
 ليست جسما واجسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون لها مادة
 وصورة فحالفتان لمادة الاجسام وصورها ويكون مادتها موجبة
 قبل حدوثها وباقية بعد فناؤها وما ذكر من ان لا نفي بالنفس الى
 جوهر مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه فيكون بقاءها بقاءها لان
 ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس وممتنع كون جزء الشيء عينه
 فلا يمتنع مع فناء النفس مع بقاء تلك المادة **واجاب** عن هذا بعضهم
 بانه يجوز ان يكون للنفس مادة يمكن فناء النفس معها مع بقاء تلك
 المادة لان تلك المادة لا يخلو **واما** ان يكون ذات وضع اول والاو
 مح لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزء المالا وضع بالضرورة وعلى
 الثاني **اما** ان يكون ذات قوام بانفرادها اولا وعلى الاول كانت
 عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في
 المبحث الساجد عشر فكانت نفسا وهما لانها فرضت مادة النفس
 لا عينها وعلى الثاني **فاما** ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لا
 وعلى الاول يكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد
 ثبت انه ليس كذلك وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الثالثة
 فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان يتغير ويفسد بعد
 انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا

ان يكون

بعينه

وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نفى بالنفس الاجمالي
بجرح الاعم مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في
الجسم بل هو اول المسئلة المتنازع فيها ثم ان ما ذكر في بيان ملازمته
اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفناء
والفناء والبطلان ان يرد به الاجتماع في الخارج فان معنى قول الشيء
لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وبعبارة هذه المعاني فيه بل
معناه انه يعدم فيه وتحققه انه ليس في الخارج شيء وقول عدم
وان اردنا الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن
يتصور العدم في الخارج في غاية فهو صحيح لكن لا يلزم منه اجتماع المشا
~~ولو سلم~~ فليكن محل وقوع فناء النفس البدن او هيولاه كما ان محل امكن
حدوثها هو فانه لا فرق بين امكن الحدوث للشيء وامكان فناء في الاجتماع
الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل امكن حدوث النفس
هو المادة اي بدنها لا هيولاه ولا امتناع في كونها مادة بهذا المعنى
فليجوز ان يكون محل امكن فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه
بعضهم بانه لا يجوز ان يكون محل امكن حدوث شيء ولا محل امكن
فناءه مبايناه بالضرورة والالجان ان يكون محل امكن حدوث
الانسان هو الجبر بالعكس ومحل امكن فناء ما في المشرق ما في المغرب
وبالعكس ~~والاشك~~ في بطلانه فالبدن من حيث هو مباين للنفس
ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن لفيضان صورة
نوعية عليه ولا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق فيه
حالة وهيئة مخصوصة مهيئة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك

الصورة من فيضان نفس عليه لانهما من مبادئ تلك الصورة وعللها
فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلهذا جاز
ان يصير محلا لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مباين لها ليس
محلا لامكان حدوثها من حيث هي جوهر بل البدن باعتبار الارتباط
المذكور والمقارنة التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها
علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك
الهيئة الخصوصية وزال امكن حدوث النفس ايضا وامكن فناء
تلك الصورة لان الامكان فساد محلا هو محلها اي هيولاي البدن بخلاف
النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان يكون محلا لفسادها وفناءها
لمباينة اباها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة
موجبا لاستعداد لانعدام النفس كما كان استعداد حدوث
الصورة موجبا لاستعداد حدوث النفس لان استعداد شيء
موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما
استعداد لانعدام شيء لا يوجب الاستعداد واحد من ارتباطه او
علة وفيه نظر اما اوله فلان المستدلين بهذا الدليل كما في على
وغيره بنوا الكلام في ثبات ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان
الذاتي كما مرنا اليه اشار في صدر الكتاب والامكان الذاتي
لوجود الحادث مقدم بالذات على حصوله الى هيئة معينة لحدوثه
مفروضة في بدنها وهيولاه ولان ذلك الامكان حتمي من محل على فهم
فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة في البدن واسطة في كونه
محلا لذلك الامكان ~~واما ثانيا~~ فلان قوله اذا حدثت النفس زال

استعداد واحد من ارتباطه او علة

قطعا

حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي لا يزول عن الممكن
ابداً وأما ثالثاً فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن والنفس بأي جهة
كانت وحصل بينهما ارتباط قوي حتى صارت متعرفة فيه كما نشأ وما
آلة لها في تحصيل كالاتي فلم لا يجوز ان يكون محلاً لامكان فناءها بهذا
الارتباط وبالحيلة لا يمتنع هذا الجواب غلباً الثالث ان النفس لو فئت
فنائاً لها أما بفساد البدن او بقدرته القادر وارادته او بطرق ومنازل
لها واكمل ممنوع أما الاول فقد عرفت بطلانه ما سبق من ان فناء البدن
لا يوجب فناء النفس وأما الثاني فلان الفناء ليس شيئاً يتصور
وقوعه بالقدرة والارادة وأما الثالث فلان المناقاة بين الجواهر لا
تصور الا باعتبار طول في مادة والنفس ليست مادة حتى تصور
طرق ومنازل لها واذا امتنع اللازم باقسامه امتنع الملزوم والاعتراض
عليه منع الملازمة ومستنداً بمنع انحصار سبب فناءها في الامور
الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة وصورة والحكمة الا
جسام وصورتها فتتغير بنحو صورتهما ولو سلم فلا يتم امتناع اللازم
أما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرطاً لبقائها فعند
خراب البدن تغيب لانفائها شرطاً لبقائها وأما قسمه الثاني فلان الفناء
ليس عدماً صرفاً وتغيماً مطلقاً بل هو عدم بعد الوجود ولا يتم ان مثله
لا يدخل تحت القدرة والارادة وأما قسمه الثالث فلان قوله النفس
ليست مادية ان اراد به انها ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا
يجدى نفعا وان اراد نفى المادة منها اعم من ان يكون محلها او محل
صورتها فقد عرفت حاله **أنفاً البحث** **العشرون** بيان ان حيز

كالاتي كلام

ورد الارواح الى الابدان هل هو ممكن وواقع ام لا والمقام يستدعي
تفصيل مذاهب اهل العلم في المعاد قال الامام الرازي في الاربعين
اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك ان المعاد
أما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين او روحاني فقط وهو قول
اكثر الفلاسفة **اللاهوتيين** او كلاهما وهو قول كثير من المحققين وليس
بواقع أصلاً وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين وليس
من هذه الاحتمالات مجزوماً به بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول
عن لينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المراج
ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المراج فعند الموت تصير النفس معدومة
والمعدوم لا يمكن اعادته يعني على رغبتهم وعلى تقدير ان يكون جواراً
باقياً بعد فساد المراج كان المعاد ممكناً ولما لم يتبين عند ان
النفس هل هي المراج او غير المراج لا يحرم توقف فيه هذا كلامه ومعنى المعاد
الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على
رأى ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى ومعنى المعاد الروحاني
عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم النجود والانعطاف عن
البدن والاتصال بالروحانيات العلوية وعند من يقول بهما
معاً معناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه
وأما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند مجسم
لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد
فليس المعاد الا الجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس والقلم

هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان عادة المعلوم هل هي ممكنة ام لا
فنجعل البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعلوم الثاني لبيان
حال المعاد المقام الاول ان اكثر اللبثين جواز اعادة المعلوم سببا
المعترلة الغالبين بان المعلوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في
العدم ودليلهم على هذا المدعى ان وجود المعلوم ممكن لذاته واللام يؤول
اولا والامكان الثاني لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجاد مقدورا له جازا صدوره عنه وهو المطلق
وانكر الفلاسفة وبعض التناسخية والمعترلة والكرامية جواز منهم
من ادعى ان امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرة السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المعلوم
ممتنعة لكن دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين
بالدليل غير مسموعة ومنهم من استدل عليه بوجوب الاول ان تخلل
العدم بين الشيء ونفسه مع اعادة المعلوم تستلزمه فيكون محالا
اما الاستلزام فلان عدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والا
لم يتصور اعادة فلا يخلو اما ان يكون الوجود الثاني غير الاول او
عينه فان كان غير فالوجود به ليس عين الموجود الاول لان الشيء
الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين بالضرورة فلا يتحقق
اعادة المعلوم والمقدر خلافة وان كان عينه ثبت الاستلزام و
الاعتراض عليه اننا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام لان عدم
ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمان وجود
الواحد فان قيل ما اعترفتم به من اتصاف الوجود بالاول والثاني

يقتضي تغاير الوجودين وبه ثبت المطلب لانه اذا كان الوجودان متغايرين
يكون الموصوف بهما متغايرين قلت نعم لكن يكفي التغاير الاعتباري
ولا حاجة الى التغاير الذاتي لثبت مطلوبيكم وبهذا الاعتبار يصح ان
يقال لزمان عدم تخلل بين الوجودين لان التخلل ايضا لا يقتضي الاثنين
متغايرين تغايرا ما اعم من ان يكون ذاتيا واعتباريا هكذا قيل وفيه نظر
لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على عدم التخلل وهو مقدم
كذلك على الوجود الثاني والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم
على ذلك الشيء حقيقة فماد كذا لم يزل تقدم الوجود على نفسه حقيقة و
استحالة هذا ضرورة وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد
بعضها على بعض لان الاجزاء ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض
بخلاف الوجودين ههنا فثمة منقطع عن الآخر بالفعل وليس بابعد
من هذه المناقشة في ان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين
ومنع ضروريته بان يقال الوجود عارض لما به الممكن زائد عليها
فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد موجودا بفردين متغايرين منه كما ان
الشيء الواحد يكون ايضا بياضين متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز
هذا باعتبار وقت واحد الثاني ان اعادة المعلوم لا يتحقق الا
اذا كان الموجود بعد عدم هو الموجود قبله بعينه ومن ضرورة ذلك
ان يعاد الوقت الاول واللام يكن اياه بعينه لان الموجود في زمان غير
الموجود في زمان آخر واذا كان كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون
مبدأ لا معاد ههنا ونقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا
لانها متغايران والاعتراض عليه ان لا ضرورة لاعادة الوقت الاول

فان كلام

وأما يكون ذلك لو كان الوقت من شخصاته وليس كذلك وما ذكر
من أن الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر أن يرد به المغايرة بالذات
فهو بطلان **والأول** أن يصير كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأمر من
غير القارة والاختفاء في بطلانه وأن يرد بالمغايرة في الجملة ولو اعتبار
فصله ولا يجدي نفعاً ولو سلم فلا يتم أن الموجود في وقته الأول
متبدلاً على الإطلاق بل إذا لم يسبق حدوثه لم يكن وقته أيضاً
معاداً وأما إذا كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا
اجتماع متنافيين **الثالث** أن يجوز إعادة المعدوم يستلزم جواز
عدم التمايز بين الاثنين واللازم بضرورة أنه لا ينبغي بدون
التمازماً الملازمة فلا نه إذا جاز إعادة المعدوم ويجوز من الله
خلق مثله في الذات وفي جميع الأعراض فيغرض وقوع الأمرين الجائزين
فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايزاً مشتركاً في الذات وفي
جميع الأعراض **والاعتراض** عليه أنا لا نعلم جواز خلق مثله في الأعراض المتشعبة
كيف ولو صح ما ذكر لزمن أن لا يمكن وجود شخص من الممكنات أصلاً لا
ابتداءً ولا إعادةً لاستواء جريان هذه المقدمات في الكل ولا اختصاص
لها بالاعادة **الرابع** لو جاز إعادة المعدوم لصدق الحكم عليه في حال
عدمه بأنه يجوز إعادة وصداق أي حكم كان يستلزم تحقق النسبة
في نفس الأمر فيلزم أن يكون المعدوم في حال عدمه متصفاً بجواز
الاعادة وهذا يقتضي تميزه عن الممتنع والآن لم يكن هو أولى بذلك لا
تصاف من الممتنع لكن هذا التميز لا ينافي لعدم الصرف والتفويض
لا يتصور له تميز والاعتراض عليه على رأي من يقول أن المعدوم الممكن

شئ فظاهر **وأما على رأي من يقول** به فالاعتراض أن جواز إعادة و
التميز الذي مقتضاه وصفان اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس
الأمر حال حصوله في العقل وهذا كاف في صدق الحكم المذكور ولا
يتوقف على تصاف المعدوم بهما في الخارج كما في الأحكام الصادقة
على المستنعات كيف ولو صح ما ذكر لزمن أن لا يجوز أحداث شئ أصلاً
بأن يقال لو جاز أحداث شئ لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل حدوثه
أنه يجوز أحداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة في نفس الأمر إلى آخر المقادير
فما هو الجواب في جواز الأحداث فهو الجواب في جواز إعادة المقام
الثاني لبيان حال المعاد الجسماني نبينه المليون عن آخرهم ومعتد
في ذلك النصوص الكثيرة القطعية التي لا تقبل التأويل أصلاً كالنصوص
المشعرة بالتجسيم والتشبيه القابلة للتأويل المنافية للدلالة القطعية
على استحالة ظهورها وإنكره الفلاسفة وقالوا لا حيوان للبدن
بعد موته ولاجنة لا حقيقة ولا لذة ولا ألم جسمانيين وما وقع
في كلام الأنبياء والعلماء من هذا القبيل فأنما هي تميلات وتصورات
لأموال العقول بالاشياء المحسوسة تفهيماً لأرباب العقول الناقصة
القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في كسبها بالأخلاق
الرضية وارتكاب الأعمال السنية وتهديبهم بالترغيب عن الانصاف
بخلاف ذلك فإذا التصقوا بالفضائل وتهدبوا عن الرذائل استقروا
سعادتهم الفطرية وأدراكها بالحقيقة وهي الذات الروحانية السرمدية
التي لا يكاد يكتسبها كنهها وإن انصفوا بخلاف ذلك تبتوا الشقاوة
الكبرى وهي الحرمان عن تلك الذات والتألم به **أما على التأييد** وأما

في اوقات متفاوتة وان لم يتصفوا بالبهمة ولا بذلك فليس لهم بعد
الموت لا الم ولا لذة وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى
الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس الموحدة تمتنع فناؤها وكونها
المعاد الجسماني بناء على ان اعادة المعدوم متمنعة وايضا يستدلون
على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كان ذكرها ارباب
الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها ابدافها ايضا باقية
بكالتمسك اليكسبها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية
لا يقادر قدرها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب
الالم للنفوس التي فقدت كالاتما وانصفت بالردايل ونبتها على ان اللذة
الروحانية اقوى من الجسمانية فيثبتوا قولا ان اللذة الباطنة مطلقا ولو
خيالية او وهمية اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان اقوى المستلذات
الحسية المطاعم والمناجح وكثيرا ما يكون الشخص مشتت بها لها جاذبا قاربا على
تناولها فيعرض له خاطر اللعب بالسطرغ وتخييل الغلبة فيه فيتركها ويستغفل
به زنا طويلا لان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيق للعلم الشريف
اقوى من لذتها لما وقع من العاقل ترجيح **فهم** ان كنهها ما يتركها
عند توقف نفسه اليها اذا تومم انقادا في حشمتها بسببها ولولا ان
لذة الحشمة اقوى من لذتها لما كان كذلك **ومنها** انه كثيرا ما يحتاج الى
ما عند احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلولا
ان لذة الاثبات وما يترتب عليه من الشقاء اقوى عندك لما فعل ذلك ومنها
انه ينفق كثيرا من ماله الذي هو متبقي روجه بل ينفق كله في طلب
رياسة نافعة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم من المشتبهات الحسية

التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك او لما كثر ومنها انه كثيرا ما يقع
نفسه في ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم
بيعد توهم السلامة والخلاص فيتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع
هذا يقدم على المحاربة يتوقع ثناء يقع بعد نوحها منه انه يوصل منه
اليه فايد فلول ان لذة الثناء **فهم** اللذات الجسمانية الغائبة بالتمسك
لما كان كذلك وامثال هذا كثيرة في الانسان بل كون اللذة الباطنة
اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا يمسك كلب الصيد
وطائر مع غلبه جوعها الصيد على صاحبها بل قد ياتي به اليه وايضا
تلك الحيوانات لو نزلت ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا ما تسع في دفع الموني
بل المهلك عن ولدها فوق ما تسع في دفعه عن نفسها وكل ذلك يدل
على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا ثم ان اللذة العقلية
المحضة اقوى للذات الباطنة والظاهرة واسرفها لوجوه **الاول**
ان الادراك العقلية اقوى من الادراك الحسية ومدركات العقل اشرف
من مدركات الحس وكما كان كذلك كان اللذة العقلية اقوى واشرف
من اللذة الحسية اما الصغرى فبيان جزئها الاول من وجوه اولها ان
ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها وعوارضها
ويميز اجزاء الجنس عن اجزاء الفصيل للماهية ويميز جنس جنسها عن فصله و
جنس فصلها عن فصله ويميز لجزئها عن مفارقها الى غير ذلك واما الحس
فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى **ثانيها** ان
ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحس متناهية بقاء العقل وفناء
الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي **ثالثها** ان ادراك العقل لا يختص

نوع من الأنواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلاً منها له اختصاص
بشيء فثبت بهذا الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات
الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلا يخفى مدرك
العقل هو الباري تعالى والمجردات بذواتها وصفاتها ومدركات الحواس
ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعاقلة انه لا اشرف للثانية بالنسبة
الى الاولى واما الكبرى فلان الذن ليست الادراكات الملاييم ومسببة
عنه فلما كان ادراك الملاييم اقوى كان الذن اقوى اما على التقدير الاول
فواضح واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان السبب
اقوى واذا كان الذن ادراك الملاييم من حيث هو ملاييم ومسببه
عنه ولا شك ان الملاييم كلما كان اشرف كانت الملاييم اكثر فيكون الذن
في ادراكه اقوى فتكون الذن العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا الثاني
من الوجهين ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي
الحسية فقط واشتك ان حال الملائكة الذواهيهم من حال البهائم قال
الامام الرازي هذا الوجه اثنائي خطابي جدا وكأنه اشار بقوله جدا
الى ان الوجوه الاخر المذكورة لا يثبت هذا المطلوب لا يخلو ايضا عن
كونها اقناعية لكن هذا المصنف في هذا المعنى وانما لم يشتغل بما فيها لانه
ليس في تزيفها كثير نفع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من
العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعينة
هي اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كما انها خيالات حتى انكر
شرذمة لا يعقلونهم اللذات العقلية راساً فان قيل اذا كان الذن العقلية
بمذهبة المثابة الى ذكر تموها من الرجحان على سائر اللذات فكيف امرضها

اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى يحصل لهم الذن العظم
مع ان كل واحد طالب لاثم اللذات بطبيعته قلت لان الذن لا يحصل
بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من الادراك اكثر
هو ادراك المحسوسات فينال اول الذن الحسية ويشوق الى معاودة
مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكبر التذازها بها حال كون قلبه خاليا
عن اللذات العقلية او قليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة الى
الرضاع والسابق من المستلذات يكون الزمن من جهة سابقة والصادق
لحال حال يكون انكى فيه فلهذا تالفا النفوس بالذات الجسمانية
في ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوق ذلك الى آخر العمر عن
اكتساب اسباب الذن العظم وقد يفضي توغله في اللذات الجسمانية
وتغلغلها في طبعه الى فساد غريزة حتى لا يلتذ بادراك المعقولات
ويكبر الاشتغال باسبابه كالمرضى الذي فسده مزاج مذاقه فيجد
الحلو مرًا والمستلذ مستبشعًا وكذا الالم العقل اقوى واشد من الالم
الحسي يعرف ذلك من الوجوه التي ذكرت في جانب الذن قالوا والنفوس
بالنسبة الى الذن والالم العقليين بعد المفارقة عن الابدان اربع طبقات
لائها اما ان يكون منكلمة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية يتيه عن
الهيئات الرديئة والصفات الرذيلة المكتسبة حين التعلق بالبدن و
مباشرة مقتضيات الشهوة وهي نفس السعداء الملتذذ بالمتعة ابدا
سرمد بادراك كمالها وانما لم يكملها هذه الذن والابتهاج قبيل
الافراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتبهات البدنية
الضرورية مع سنوح المكاش والكدورات اللازمة لهذه الحيرة الدنيا

عوقنها عن التوجه التام الى تلك الكالات ومطالعة حقايقها والآ
لتدار الخالص بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والشوائب تبين لها
كالاتها وصفت لها الذرة والبهجة بها واما ان تكون عارية عن تلك
العلوم والمعارف متصفه باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين
في الشقاوة المتاملة ابدانهم عنها كالاتها بتقبيحها مع شعورها
بتلك الكالات واليأس الكلي عن نيلها واما ان تكون عالمة بالحقائق كز
انصفت بالهيات الردية بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال
المنمّية وهي نفوس الفساق المتاملة تالما عظميا بعدا لافراق عن الابدان
بسبب اشتياقها الى ما الفت به وحرمانها عنه حرمانا لا رجاء معه في
نيل الماد ولكن تالما لا يدوم بل هو مادامت تلك الهيات باقية فيها
وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسخ وعدمه فيها فان المحبوب
ينفس بطول العهد فاذا نسبت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التالم
وحصل لها التذلل الخاضع بمعارفها واما ان لا يكون عالمة ولا جاهلة
جها مركبا وهي النفوس الساذجة التي لم تنتم بادران الكالات ولا
بامور الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاعنام فهي بعد
المفارقة عن البدن غير ملتزمة لعدم الكالات وغير متالمة تالما عظميا لعدم
شعورها بالكالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا
حكاية مذهبيهم في المعاد الروحاني واحتجوا على استحالة المعاد للجسماني
بعد تفرعها عن استحالة اعادة المعدم بوجوه بعضها تدل على استحالة
جميع الابدان مطلقا وبعضها على استحالتها على الكيفية التي يثبتها
المليكون عليها الزمان المسمى من القول انه لو ثبت المعاد للجسماني فلا يخلو

الاعتناء

اما ان يكون في الافلاق في عالم العناصر وكلاهما مع ان القول
يستلزم اخراق الافلاك والنها في التنازع وكلاهما مع والاعراض
عليه منع استلزام التنازع اذا المفروض ان البدن القول هو المعاد
ولو سلم فلا يتم اخراق الافلاك وما استدلل به عليها من قية كايين في
مواضعه ومنه انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض اجزاء المأكول
جزء الاكل فلا يخلو واما ان يعاد ذلك الجزء فيهما معا وهو بالضرورة
او في احدهما فقط فلا يكون الآخر معاد بعينه والاعراض عليه ان
المعبر في الاعادة هي الاجزاء الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا
الشخص ولا تنفصل عنه ولا تنحل من اول خلقه الى الموت بدا ولا تم
ان شيئا واحد يصير جزءه كذلك من شخصين فالاجزاء المأكولة اما اجزاء
عارضة لهما او لاحدهما والاستحالة في ذلك ولو سلم فاما يتم ذلك
لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعا
عليه بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن القول عند الحس
ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم فان قيل فما لا يكون المثاب والمعاقب
هو المطيع والمعاقب بل شخصين آخرين وهذا بطل عقلا وشرعا قلنا المطيع
والمعاقب والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك
وتغايير الاكثين لا يوجب تغايير في الالة ومنه انه لو اعيدت الابدان
لزم كون بعض السعداء في الجنة اعم وبعضهم اعور وبعضهم اشل
وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوز العقل ولا الشرع والاعراض
عليه يعلم مما سبق ومنه انه لو اعيدت الابدان فاما لا لغرض وهو
عبث لا يليق بالحكمة فامتنع صدور من الله تعالى واما لغرض اما ما يد

استحالة

الدليل

فيكون مستكلا به وهو مع اتفاقا او المهاد وهو اما الابلام وهو
 ايضا بط بالضرورة والاتفاق او الالزام وهو ايضا لا يصلح ان يكون
 غرضا لان اللذة الجسمية ليست الا اندفاع الالم ومسببا عنه فيوجب
 ان يولم المهاد ولا يمكن الذاذ بدفع ذلك الالم عنه وهذا شيء لا يرتضيه
 عقل فكيف تصور صدور من الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان
 تلك الحالة حاصلة له لا انتفاء الالم عنه بالكلية والاعتراض عليه انما يختص
 انه لا اعتراض وثني من افعاله تعالى ليس معللا بالعرض عندنا وحديث
 عدم التباينة بالحكمة مبنية على الحسن واليقين العقليين ولو سلم فلا يتم
 انحصار العرض في الالزام والابلام وما الدليل عليه ولو سلم فلا يتم
 بطلان كون الابلام والالزام غرضا ليكون اجزا او لما تركب العباد
 باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع
 الالم بط بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها
 مسببة عنه فهو مسلم لكن انحصار سببها فيه مم وما ذكر من ان هذه
 الحالة حاصلة له في حالة العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة
 ليست بموجودة فهي اندفاع الالم لا اتفاقا على الاخلاق وهل يقول
 احد من الغايلين بان اللذة هي اندفاع الالم بانها حاصلة للعدوم ولو سلم
 انحصارها في اندفاع الالم في الذات الدينية فلا يتم ذلك في الاخرية فانه
 من الجائز ان تكونا متخالفين بالحقيقة ولو انهما منه انه يلزم منه
 تولد من غير توليد وهو مع الاعتراض عليه ان الالزام استعماله كما في آدم
 وكثير من الحيوانات ومن الثاني انه لو ثبت المهاد الجسماني كما في مهور
 لزم ان لا يكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب الطبيعيين يكون في

124
 وان الجنة في السماء اي فوقها والالزام بط فاللذوم بط والاعتراض
 عليه ان الالزام اللذوم فان كون الشيء كريا كان او غير فوق شيء لا ينافي كون
 الثاني كريا ولو سلم فلا يتم بطلان الالزام لان دليل كرية الافلاك غير تام
 ومنه انه لو ثبت كما نعلم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا
 غير معقول والاعتراض عليه انه مجرد استبعاد وهو غير محدد ولا يمتنع
 على امتناع هذا واذا جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة
 كما اشتمر من الحيوان الذي يقال له سمندر فلم لا يجوز دوام الحياة
 مع دوام الاحتراق ومن اين ثبت ان تأثر الاحتراق في ازالة الحياة اقوى
 من تأثر النار في الاحتراق ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تأثر القوة الجسمية
 غير متناه لا وصول الثواب والعقاب الدائمين بوجوب التحريك الدائم
 والالزام وكذا اللذوم والاعتراض عليه منع بطلان الالزام فانه كما يجوز
 عدم تنامي افعال القوى الجسمية كما في تحركات الافلاك عند عدم
 يجوز ايضا عدم تنامي افعالها والله اعلم **خاتمة** لتفصيل ما سبق في
 صدر الكتاب وقد اشرنا هناك الى ان ما اوردنا من الباطنة والمنا
 مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم فان
 بعضها مما تحكم بحجته قطعا كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية
 اقوى واشرف من اللذة الجسمية وبعضها مما نظنه ظنا يتأخر بحرم
 كتحرك النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظنا وذلك كمقارنة
 النفوس للابدان المتعلقة هي بما في الحدوث وبعضها مما تردد فيه
 من غير رجحان لا حد في كونه النفوس المجردة للافلاك وبعضها
 مما نكز بطلانه ولكن لانكفرهم بالقول به كاثبات العلوية بين الممكنات

بعضها لبعض فان هذا شيء قال به طائفة من الملتين ايضا كما لعن له
 حيث يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالقرب
 والايام وبعضها مما قطع ببطلانه وانما هم به لكن لا على سبيل القطع
 كالقول بقدم العالم فان احاد من المسلمين قالوا به لكن على سبيل
 الحدوث قطعية او على سبيل القطع كسلب الاختيار عن الله تعالى وكفى
 علمه تعالى بالجزئيات التي افعال العباد منها وكانكارهم حشر الاجساد
 وانما غرضنا من ذلك تبين ان الفعل ليس مستقلا في ام ركن الامور الاخرى
 بجفا بقها وانظار ليست ما يوثق بها في الاحاطة بما يدون تأييد صاحب
 الوجي المؤيد باعلام من الله تعالى ولتختم الكتاب حامدين لله على
 آمين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب ومصلين على

سيد من اوحى بخطاب وافي بكتاب

وعلى آله واصحابه

خير آل واصحاب وعلى آباء

ما تعاقب للجد يد

في الزهاب

والايام

ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا كثيرا الى يوم الحساب

قابلهما من شغف بقدر الوفاء وطاعتها مع
 اشتغالها بالامر والنبابة في مدته سكر
 واما العصر صبحي لا هذه كل العلوم
 من هذا الاحكام سنة ١٢٤٠

تم
تم

Süleymaniye U. Kütüphanesi
 Kism: AMCA ZADE
 Hüseyin Paşa
 Yonina
 Eski No: 307